نحو

إعادة بناء علوم الأمّة

الاجتماعيّة والشرعيّة

"مراجعات منهاجيّة وتاريخيّة"

أ. د. منى أبو الفضل أ. د. طه جابر العلواني

الإهداء

إلى سيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الَّذِي جاء للبشريّة بالشرعة والمنهاج، فأقام الشرعة، وأرسى دعائم المنهاج، وقدّم الميزان وتلا الكتاب، وعلّم البشريّة آياته وزكاهم بها، وعلّم الإنسانيّة الحكمة، ولم يغادر هذه الحياة الدنيا إلاّ بعد أن ترك البشريّة على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، ثمّ إلى كل أولئك الباحثين عن منهاج يعصم أذهانهم عن الخطأ وينير السبيل ويهدى للّتي هِيَ أقوم في المنهاج والمنهجيّة وسائر شئون وشجون الحياة، نقدّم هذا الكتاب.

المؤلّفان

منى وطه

شكر

يشكر المؤلفان شركة قرطبة للبحوث والدراسات والتنمية البشرية، على المساعدة التي قدمها فريق عملها في أعمال الصف والتدقيق وتخريج الآيات والآحاديث والإعداد الفنّي للنشر، والمتابعة والإشراف، والّتي لولاها لماتمّ إخراج الكتاب بهذا الشكل الجميل.

كما يشكران دارالسّلام التي قبلت أن تتعاون في طبع الكتاب في وقت قياسي.

المؤلفان

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، نستغفره، ونستعينه، ونسأله سبحانه الهداية إلى القول السديد والرأي الرشيد. والمنهاج الهادي إلى التي هي أقوم؛ منهاج القرآن الذي **[لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ]** (فصلت:٤٢).

أمّا بعد؛ فإنّني منذ صيف (١٩٧٧) وهو تاريخ عقد مؤتمر «**لوكَانو**» التأسيسيّ[١] قد بدأت التفكير الجاد باقتحام العقبة؛ «**عقبة المنهج**». لقد خرج ذلك المؤتمر بقرارين هامَّين:

أولهما: تأسيس مركز متخصّص للبحوث والدراسات في مجال بناء «**منهجيّة معرفيّة قرآنيَّة**»، ومجال «**إصلاح الفكر الإسلاميّ بمعالجة الأزمة الفكريّة للأمة**» لعل التوفيق في هذين الأمرين الخطيرين يقود إلى بناء فكر الأمّة الحضاريّ.

ثانيهما: وهو تأسيس «**خطاب تجديديّ إسلاميّ، وبناء مشروع عمرانيّ حضاريّ**» يمكّن الأمّة من استئناف حالة شهودها الحضاريّ العمرانيّ، ويردُّها إلى موقع الشهادة على الناس وفيهم، ويعيد تأهيلها لتحقيق الحضور العالميّ اللّازم لخيريَّتها ووسطيَّتها وشهادتها وعالميَّة رسالتها، وعموم وشمول ويسر شريعتها، ومرونة قيمها ومقاصدها، وتمكّينها من اكتشاف قدرات الاستيعاب والتجاوز في مصدر التصوُّر والرؤية والعقيدة والتنظير والتشريع وغيرها.

---

(١) – لوكا نو هي المدينة السويسريّة التي شهد أحد فنادقها الشهيرة صيف (١٩٧٧م) من القرن الماضي لقاءً ضم ثلاثين من الأساتذة ورجال الفكر الإسلاميّ بدعوة من الجمعيّة الثقافيّة الإسلاميّة في أمريكا –التي كان يرأسها في تلك المرحلة الأستاذ الراحل «**محمود أبو السعود**»، فعقد ذلك اللقاء وشاركت فيه تلك المجموعة المتميزة في مقدمتهم الشهيد إسماعيل الفاروقي، والمهدي بن عبود، ومحمد المبارك، وكلهم قد انتقلوا إلى رحمة الله. وعبد الحميد أبو سليمان، والشيخ يوسف القرضاوي، وجعفر شيخ إدريس، وطه جابر وآخرون، وفي ذلك اللقاء بحثت أزمة الأمَّة الفكريّة وتوصل الملتقون إلى ضرورة تأسيس مركز بحوث ودراسات يركز جهوده كلها لمعالجة «**الأزمة الفكريّة وقضايا المنهجيّة**» فبادر رجال المعهد المؤسّسون لتأسيس المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ بعد انتظار طال نسبيًّا.

وقد نشرتُ -عبر العقود الثلاثّة الماضيَّة- بحوثًا ودراسات عديدة في «**الاجتهاد والتجديد وأصول الفقه ومقاصد الشريعة**» لإثارة الاهتمام بما في تراثنا من أسس مهمَّة تصلح لبناء «**منهجيّة قرآنيَّة**».

كما قدَّمت محاضرات عديدة في أماكن مختلفة تناولت فيها الإمكانات الـتي تحملها مصادر التنظير ومناهج علماء «**أصول الفقه**» لبناء «**منهجيّة معرفيّة**» يمكن أن تكون وسيلة تنظير وتوليد في العلوم «**النقليّة أو الشرعيّة**» وفي «**العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة**» في الوقت نفسه.

وقد كتبت كتابي التعريفيّ الصغير لـ«**أصول الفقه الإسلاميّ**» جعلته في إطار التعريف بهذا العلم، وبيان مسيرته التاريخيّة. وقد طبع طبعات عديدة، وترجم إلى لغات مختلفة منذ كتابته في سنة (١٩٨٠) حتى الآن؛ ليكون بمثابة الدليل على مَا يمكن لـ«**أصول الفقه أو لبعض الأدلة الأصوليّة الإجمالية**» التي تناولها أن تقدمه لعلماء الاجتماعيَّات والإنسانيَّات المسلمين، لعله يكون بديلا إسلاميًّا صالحًا عن «**المنهج الوضعيّ**» الـذي بـدأت أزماته بالتنامي، ويوشك أن تبلغ به مرحلة انغلاق لن تكون في صالح البشريّة بعامّة.

وقد كانت آمالي عراضًا بأن نقدِّم «**أصول الفقه**» بوصفه «**منهج بحث ومعرفة**» حتى إنّني وضعت هذه العبارة عنوانًا فرعيًّا لكتابي المذكور، لكنّني اكتشفت -بعد المحاولة- أنَّ انبثاق «**أصول الحنفيّة**»[٢] خاصَّة عن «**الفقه**» جعل الصلة العضويَّة بين الفقه والأصول لا انفصام لها، لا في أصول الحنفيّة فقط؛ بل في «**أصول فقه المدارس الأخرىٰ**»، وكرّس ذلك ملامح التباين بين المعارف النقليّة والمعارف الاجتماعيّة ومناهجها. فمركز الاهتمام في القضيّة الفقهيّة هو تقييم الفعل الإنسانيّ ونسبته إلى «**الحِلّ أو الحرمة**» بمستوى من المستويات؛ أمّا مركز اهتمام العلوم الاجتماعيَّة والإنسانيَّة فهو تحليل الظواهر ووصفها بدقة، والتنبّه إلى منهج مقاربتها وترك عمليّة تقييمها والتقنيين لها لرجال التشريع والقانون ومن إليهم. كما أنَّ الفقه يولد في أحضان مصادر التشريع: استنباطًا من آيات الأحكام والسنن المتصلة بها وهي تأويل رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- لآيات الكتاب وتفعيلها في

(٢) - راجع مَا ذكرته د. منى في القسم الأول من هذا الكتاب نقلًا عن ابن عاشور وتعليقها عليه.

واقع يحياه الناس ويعيشونه. وأمَّا العلوم الاجتماعيَّة فقد ولدت من رحم الفلسفة. والعلوم الشرعيّة تولّدت عن «**النصّ**» بشكل أو بآخر. والعلوم الاجتماعيَّة انبثقت عن العقل والخبرات والتجارب الإنسانيَّة.

ومع ذلك فإنّ بعض القواعد في «**أصول الفقه**» يمكن أن يستفاد بها في العلوم الفقهيّة وفي العلوم الاجتماعيَّة والإنسانيَّة معًا، وهي في حاجة إلى تحديد دقيق وتجارب متنوّعة. خاصة تلك التي عرفت عند الأصوليّين «**بالأدلة المختلف فيها**» وسمتها د. منى بـ«**الأدلة المشتقة**»[٣].

وبعد محاولات عديدة، وحوارات متنوّعة، وجهود كبيرة أدركت أنّ اتخاذ «**أصول الفقه منهج بحث في العلوم الاجتماعيَّة والإنسانيَّة**» لن يخرجها من أزمتها، ولن يخرج المنهج العلميّ الوضعيّ من أزمته، كما أنّه لن يستطيع إحداث «**نقلة نوعيَّة**» في الفقه ذاته، ولذلك تعالت الأصوات بضرورة تجديد «**أصول الفقه**» نفسه، وتكاثرت اقتراحات التجديد في هذا العلم من فصائل عديدة[٤]. ولذلك فإنَّه لا بد من اكتشاف بدائل؛ والبديل عندي يتم بالكشف عن «**المقاصد القرآنيَّة العليا الحاكمة**». بل يكاد ينحصر فيها من وجهة نظريّ المتواضعة.

أمّا تجديد «**أصول الفقه**» فإنّنا نوقن أنَّ «**التجديد**» بكل أنواعه لا يمكن تحقيقه بدون الرجوع إلى القرآن المجيد باعتباره «**مصدر الاجتهاد والتنظير والتجديد المنشئ والكاشف**» إضافة إلى كونه مصدر «**العقيدة والشريعة، وبناء العمران والحضارة**» بجهود إنسان التزكية. وتوفيق الله وهداية القرآن للّتي هي أقوم.

إنَّ «**القيم والمقاصد القرآنيَّة العليا الحاكمة: التوحيد والتزكية والعمران**» منظومة مقاصديَّة كاملة يمكن الاستناد إليها لتصحيح مسار «**العلوم النقليّة**» إضافة إلى «**العلوم**

---

[3] انظر مَا سيأتي في القسم الأول من هذا الكتاب في تقسيم د. منى لمصادر التنظير إلى «**أصليَّة ومشتقة**». أرادت بالأصليّة مَا سمّاه الأصوليّون «**بالأدلة المتفق عليها**»، وبالمشتقة مَا أرادوه «**بالأدلة** » المختلف فيها.

[4] لكنّ هذا النوع المحدود من «**التجديد**» على فرض حدوثه، فإنَّه أضعف من أن يعالج «**أزمة الأمَّة الفكريَّة**» لأسباب عديدة بعضها يرجع إلى «**استبسال الأزمة**» وبعضها يرجع إلى ضيق الدائرة التي يتحرك «**أصول الفقه**» فيها.

الإنسانيَّة والاجتماعيَّة»[٥]، وتسديد مسيرة العلوم الطبيعيَّة باتجاه الغائيَّة والقيم والمقاصد لتحقيق غاية الحق من الخلق، والنأي بها عن «**العدميَّة والعبثيَّة**»[٦].

والأستاذة الدكتورة منى أبو الفضل –حفظها الله تعالى - قد سبقت باحثين كثيرين في رحلة فلسفيّة شاقة باتجاه الكشف عن الطاقات الهائلة لـ «**مصادر التنظير الإسلاميّ**» وتفعيلها في «**علوم الأمّة - العلوم الاجتماعيَّة**»، وقامت ببيان محدّدات وقدرات «**الاستيعاب والتجاوز**» في القرآن المجيد، خاصَّة ببحثها الهامّ الذي نقدّمه قسمًا أول من هذه الدراسة: «**نحو إعادة بناء علوم الأمّة الاجتماعيَّة والشرعيّة: مراجعات منهاجيّة وتاريخيّة**». لقد حاولت د. منى بهذا الكتاب الّلطيف في حجمه، الغزير في مادّته أن تقدِّم لعلماء الاجتماعيَّات وخاصَّة «**علماء السياسة**» دليل عمل منهاجيّ يرسم لهم الطريق للتعامل مع «**القرآن المجيد ثمَّ السنَّة المؤوّلة -عمليًا - للقرآن وهي السنّة القرآنيّة النبويَّة**»[٧].

وقد أكدت د. منى على ضرورة «**المنهاج**»، وأنَّ «**المنهاج**» إذا فقدته الأمّة فلن يكون في مقدورها تعويضه بأيّ نوع من أنواع المعرفة، وبأيَّة وسيلة أخرىٰ.

وأوضحت أنّ لكل نسق ثقافيّ حضاريّ منهاجه. وأنَّ تخلّف أمَّتنا المسلمة، وتراجع دورها الحضاريّ قد أدّىٰ إلى غياب الوعي بمنهاجها الذي يتمتّع بمزايا وخصائص لا يتمتّع منهاج النسق الآخر بشيء منه. فمنهاج نسقنا الحضاريّ يقوم على «**العلم الحق الثابت**»؛ لأنّه منبثق عن كتاب فصّله الله على علم، وجعله هدى ورحمة ونورًا وشفاءً وموعظة، ليدل ويقود إلى التي هي أقوم في كل شيء وشأن.

---

[5] كما سيظهر في بحث د. منى وما جاء فيه من منهاج لإعادة بناء التخصص في «**علوم الأمَّة عامَّة، وعلوم السياسة خاصة**».

[6] وراجع كتاب «**القرآن ومعرفة الطبيعة**» للدكتور. مهدي كلشاني. و«**التراث والمنهج**» د.طه عبد الرحمن، و«**نحو منهجيَّة معرفيّة قرآنيّة**» محمد أبو القاسم حاج حمد.

[7] وهذا مصطلح وجدناه أقرب وأنسب المصطلحات التي يمكن أن تعبّر عما أكده جمهرة علماء الأمّة، من أنّه مَا من سنّة ثابتة صحيحة إلاّ وفي القرآن المجيد أصلها وما يقتضيها، فلا فصل بينهما؛ فالقرآن يبني الإطار المفاهيمي والنظريّ، ورسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- يؤول ذلك ويطبقه عمليًا في الواقع حتى يصبح سنّة متّبعة ونظام حياة وثقافة كما نقول اليوم. إلى ذلك ذهب مالك والشافعيّ والشاطبيّ وغيرهم.

وهو منهاج لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. ومنهاج نسقنا الحضاريّ منهاج معرفيّ تشكل «**المفاهيم الأساسيّة السليمة**» حلقاته المتسلسلة المتّصلة.

وفيلسوفتنا الكبيرة د. منى توضّح لنا دور «**النسق القياسيّ والمنظور الحضاريّ والإطار المرجعيّ**»، وكلّها من المداخل المنهاجيّة التي بنتها بنفسها وطوّرتها. واستخدمتها في بحوثها ودراساتها العديدة بكفاءة عالية باعتبارها أركانًا منهاجيّة ومداخل تفسيريَّة وتحليليَّة. ود. مني تحدّد بمنهج دقيق لكل من «**المفاهيم، والنسق القياسيّ، والمنظور الحضاريّ، والإطار المرجعيّ**» دوره في بناء «**منهاجيّة نسقنا الإسلاميّ**»، وتحذّر العلماء والباحثين من إهمال أيّ من دعائم المنهاجيّة الأربعة: «**المفاهيم، والنسق القياسيّ، والمنظور الحضاريّ، والإطار المرجعيّ**». لأنّ كلًّا منها له وظيفته الدقيقة في تأسيس المنهجيّة، والتأصيل للمفاهيم، والبحث والتنقيب لما نسمّيه في «**أصول الفقه**» بـ«**تخريج المناط**» ثم «**تنقيح المناط**» القائم عند فيلسوفتنا على الفرز والتنقيح، لتبلغ في نهاية المطاف مرحلة «**تحقيق المناط**»[8]. «**وأم الفضل**» لا تنسى دور الباحث الذي يحمل بيديه مشعل المنهاجيّة، فتبيّن له الشروط والمواصفات التي لا بد له من التحلّي والتزوُّد بها، «**فالاجتهاد**» ملكة تقوم بالمجتهد، «**وأم الفضل**» تريد من الباحث عندما يقرّر البحث بمنهاجيّة أن يجعل «**المنهج**» بكل أركانه وشروطه وخصائصه ملكة له لكي لا يفرّط بشيء منها فيخطئ هدفه، وقد يسيء الظن بمنهاجه الدقيق السليم.

ومع أنَّ قضيّة المنهجيّة قضيّة تحتل من «**التجريد**» أعلى مراتبه؛ لكن فيلسوفتنا تضع لنا برنامج تفعيل يخرج المنهاج من مجال التجريد إلى المجال العمليّ، إذ لا يكفي في نظر «**أم الفضل**» سلأمّة الغاية والمبتغى؛ بل لا بد من تنفيذ البرامج التي تتوقف عليها «**الوثبة**

---

[8] هذه مصطلحات متداولة في مباحث «**العلّة**» في «**أصول الفقه**» وهم يريدون بـ«**تنقيح المناط**»؛ التنقيح في اللغة: التهذيب والتمييز، والمناط: هو العلة، وذلك يعني: تهذيب العلة وتلخيصها، ويطلق الأصوليّون تنقيح المناط على الحاق الفرع بالأصل وذلك بإلغاء الفارق بينهما؛ كأن يقال: لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا، وذلك لا مدخل له في الحكم، فيلزم اشتراكهما في الحكم لا اشتراكهما في الموجب له. ويسميه الرازي بالسبر والتقسيم، «**وأما تخريج المناط**»: فهو النظر في إثبات كون السكر مثلًا علة لتحريم الخمر. وأما «**تحقيق المناط**»: فهو أن يقع الاتفاق على عليّه وصف بنصٍ أو إجماع فيجتهد في وجودها في صورة النزاع، وذلك كأن يعتبر النباش سارقًا لوجود المناط فيه، وهو أخذ مال خفية.

الحضاريّة» وبذلك يمكن استيعاب وتجاوز مَا أسمته بـ«عقدة المنهجيّة» التي لا يمكن حلّها وتجاوزها بدون استيعاب المستويات التي تمر بها عمليّات البناء المنهاجيّ. وتؤكد مفكّرتنا الكبيرة على مَا يمكن أن يقدّمه تراثنا الأصوليّ والفقهيّ في مجال المنهجيّة؛ ولكنَّها تتجاوز الذين تناولوا علاقة «أصول الفقه بالمنهجيّة» –جميعًا فيما أعلم- فهي لم تنتق بعض الأدلة الأصوليَّة مثل «سد الذرائع» و«المصالح المرسلة» و«العرف» و«الاستحسان» وما إليها، لتقول لعلماء الاجتماعيّات: دونكم هذه الأدلة فاستعملوها في بحوثكم ودراساتكم؛ لأنّها تدرك أنَّ هذه الأدلة عقليّة في نشأتها، والدليل العقليّ متاح من قبل ومن بعد لعالم الاجتماعيّات، وقد يكون أقدر على استعماله وتشغيله وتفعيله من المتخصّص في الشرعيّات. لكن فيلسوفتنا قد قرّرت اقتحام العقبة الكبرىٰ مصدر «الوحي» الأصل والأساس الذي تنكَّر له العلم الحديث، وأخرجه من دائرة مصادر العلم وفلسفته ومناهجه فأدىٰ إلى ذلك الفصام النكد بين الدين والعلم الذي أدخل فلسفة العلم في مضايق النهايات، وأصاب «العلوم الاجتماعيَّة والإنسانيَّة» إصابات بالغة لن تخرج منها بدون ردِّ الاعتبار إلى «الوحي»، وإعلانه مصدرًا أساسًا من مصادر المعرفة، على العقل أن يعمل فيه وفي الكون معًا؛ لأنّ تنحية الوحي عن مصادر المعرفة الإنسانيَّة كانت لها آثار سلبيَّة عليها في مستويات عديدة في مقدمتها «مستوى المنهج والمنهاجيّة». فحين توجِّه د. منى تفكيرها –كلّه- في بيان كيفيّة التعامل المنهاجيّ مع المصادر الموحاة، فإنّ ذلك يعتبر توجُّهًا جريئًا، وذا دلالة هامَّة جدًّا، فنحن أمام عقليّة تتجاوز «التلفيق والتوفيق والمقاربات والمقارنات»[٩] لتتَّجه بخطى منهاجيّة ثابتة نحو كسر سائر الحواجز النفسيّة بين علماء الاجتماعيّات وبين «الوحي»، تلك الحواجز التي بناها النسق الحضاريّ المهيمن، لا على أسس علميّة أو موضوعيَّة؛ بل على أساس الهيمنة

---

[٩] «التلفيق» عمليّة شاعت بين بعض المتأخرين المنسوبين إلى الفقه، وذلك بأن يختار من أقوال مجموعة من الفقهاء، أو المذاهب مَا يروق له، ليلفق منها قولًا أو فتوى لم يقل بها أيُّ منهم. و«التوفيق» أن تعمل على الجمع بين أقوال أو مذاهب مختلفة ليرفع مَا بينها من اختلاف، وذلك بطريق التأويل. و«المقاربات» ظهرت في الساحة الفكريّة الإسلاميّة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر حين بدأ الكاتبون المسلمون يقاربون الفكر الغربيّ السائد، ويحاولون تقريب الفجوة بينه وبين الفكر الإسلاميّ لمقاربة «الديمقراطية» وآلياتها «بالشورى»، ومقاربة بعض «المخلوقات الغيبيّة كالجن» «بالميكروبات والفايروسات» لتكون مقبولة؛ لدى حملة ذلك الفكر. وأما «المقارنات» فلا تخفى.

السياسيّة والعسكريَّة والتحيُّز المحض، ليدفعنا دفعًا إلى إيجاد قطيعة بيننا وبين تراثنا في المجالات التشريعيّة، فالمعرفيّة والتربويَّة والثقافيّة. لذلك أصر -دائمًا- وأؤكد على أنّ المصدر المنشئ للأفكار والتصوّرات والشرائع والمعتقدات هو المصدر الوحيد الأوحد وهو القرآن المجيد، فهو «**المصدر الوحيد المنشئ والكاشف والمهيمن والمصدّق والمستوعب والمتجاوز**». وأمّا «**السنّة القرآنيَّة النبويّة**» فهي المصدر المؤوّل المبيِّن عملا وتطبيقًا وقولا وتقريرًا، لمراد القرآن، فهي منبثقة عنه، متَّحدة به، لا تنفك عن مداره بحال. وانبثاقها عنه، واتّحادها به، يبدو واضحًا في مسلك كثير من أئمتنا، ومنهم كبار الأئمة؛ فالإمام الشافعيّ t وهو جامع «**علم الأصول ومؤسّسه**» قد جعل البيان للقرآن الكريم في أنواع خمسة؛ ثلاثة منها يبيِّن القرآن العظيم فيها نفسه بنفسه؛ لأنّه **[تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ]** (النحل: ٨٩)، الرابع «**بيان القرآن الكريم وتأويله بالسنَّة التأويليَّة التطبيقيّة**»، والخامس بيانه وتأويله —كذلك- «**بالاجتهاد**»(١٠).

لكنّ «**أم الفضل**» قد عمدت إلى توجّه آخر انطلاقًا من خبراتها في مناهج «**العلوم الاجتماعيَّة**» فقسمت «**مصادر التنظير**» إلى قسمين، بحسب طبيعة كل منها وخصائصه وأهميَّته الذاتيَّة للبحث والباحث، مع ملاحظة دواعي الاستقامة المنهجيّة، ولوازم البحث التخصُّصيّ من حيث الاتّساع والعمق والكفاءة والإحاطة وقابليَّة الاستخدام أو التوظيف والانتفاع، والعلاقة مع المصدر المنشئ.

والقسمان اللذان قسمت مصادر التنظير إليهما، هما:

«**مصادر أصليَّة**» و«**مصادر مشتقة**»؛ وهي قسمة شبيهة بتقسيمات «**الأصوليِّين**»؛ ولكن قسمتهم اعتمدت على منطلق آخر، حيث قسموها إلى متفق عليها؛ «**أي: بين المجتهدين**»، ومختلف فيها؛ أي: بينهم كذلك. وهي قسمة لا تتعلّق بالأدلة ذاتها؛ لأنّها قسمة لمواقف المجتهدين والباحثين منها. أمّا تقسيم د. منى فهو في الأدلة ذاتها.

---

(10) والاجتهاد شيء وفكر «**المقاربات شيء آخر**» وهو الفكر الذي برز في النصف الثاني من القرن التاسع عشر حين بدأ الكاتبون المسلمون يقاربون الفكر الغربيّ السائد، ويحاولون تقريب الفجوة بينه وبين الفكر الإسلاميّ لمقاربة «**الديمقراطية**» وآلياتها «**بالشورى**»، ومقاربة بعض «**المخلوقات الغيبيّة كالجن**» «**بالميكروبات والفايروسات**» لتكون مقبولة؛ لدى حملة ذلك الفكر. وأما «**المقارنات**» فلا تخفى.

وإذا بدا في تقسيمها للمصادر الأصليَّة الموحاة شيء من التراتب بين الكتاب والسنَّة، فإنّها قد ألغت ذلك لتجمع بينهما في رباط لا ينفصم؛ هو رباط التلاحم بين المبيَّن القرآنيّ المجرّد، والبيان النبويّ العمليّ التأويليّ والواقعيّ والتطبيقيّ له، لتستوي علاقات النسبة والتناسب على حد تعبيرها. ولتستقيم معايير البحث والمنهاجيّة المؤوِّله له في الواقع عمليّا وتطبيقيًا. وهي تؤكد على ضرورة تحديد العلاقة بين الكتاب الكريم باعتباره «**المصدر المنشئ**» الوحيد، والسنَّة القرآنيّة النبويّة المؤوّلة للقرآن في الواقع من ناحية، وتحديد العلاقة بينهما وبين المصادر المشتقَّة؛ فذلك التحديد ضرورة منهاجيّة لا بد من إدراكها بكل وضوح.

وهناك أمر آخر مهم قد نبّهت د. منى إليه هو مَا بيَّنت أنّه مرادها في «**المصادر المشتقَّة**» فوضعتها في رافدين اثنين بينهما من التمايز والاتصال كذلك نسبة ظاهرة، والرافد الأول هو الذي يتمثَّل في التراث الحضاريّ في مختلف جوانب الإبداع والعطاء... وفي مقدّمته التراث الفكريّ والعلميّ على تنوّعه، وهو الذي يمثّل حصيلة التفاعل في الزمان والمكان، ويتفاوت في مدى تعبيره عن الأصالة الإسلاميَّة بقدر اقترابه واستئناسه بالمصادر الأصليَّة. ثم هناك رافد آخر، وهو: الخبرة التاريخيّة، أو محصلة تراكم الخبرة المتوالدة عبر تراكم المواقف والأحداث– على مدى زمن ممتد، ومحصِّلة تعايش هذه الأمّة في البيئة الحضاريّة التي أوجدها الإسلام... وهي كذلك تتفاوت في دلالتها– بقدر وقع المؤثِّرات الناجمة عن المصادر الأصليَّة في الفعل التاريخيّ.

والذي علينا –كما تقرر فيلسوفتنا - أن نستخلصه في هذه العجالة حول مصادر التنظير الإسلاميّ نجمله في النقاط التالية:

١- هناك تعدُّد وتنُّوع[١١] في هذه المصادر وتفاوت في قيمة ودلالة وحدود ومجالات الاستفادة في كل منها.

---

(١١) لا تقصد أمّ الفضل «**بالتنوع والتعدّد**» مصادر الاستنباط، فقد قرّرت في أكثر من موضع من القسم الأول من هذه الدراسة أنّ القرآن المجيد هو المصدر المنشئ، وأنّ السنن النبويّة تأويل واقعيّ وتطبيق عمليٌّ لآيات الكتاب الكريم، فمردّها إليه أولًا وأخيرًا ولكنّها استعملت «**مفهوم المصدر**» تغليبًا على المحدّدات المنهاجيّة، ووسائل التأويل والتطبيق «**الاجتهاديَّة**» إضافة لها إلى «**المصدر المنشئ الوحيد**».

٢- إن هذا التفاوت يقتضي تباين المداخل والتنـــاول؛ أي: في المقوّمـــات المنهاجيّة لكل منها.

٣- إنّ هناك علاقة تدرج قيميٍ ضروريّة بينها في ضوء علاقـــات الاتّبـــاع والاشتقاق!!

٤- إنّ وجود الوحي بين مصادر التنظير الإسلاميّ– يجعل هناك إمكانـــات استنباط معايير قياسيَّة معلومة– ثابتة– وضابطة– عند تنقيح المصادر ومنهاجها.

٥- إنَّ المنهاجيّة الإسلاميَّة في ضوء طبيعة مصدرها المنشئ؛ «**أي: محدّداتها المنهاجيّة المشتقة**» لا بد أن تنطوي على بعد أخلاقيّ واضح، ومن ثم فهي لا يمكن أن تلتقي مع منطلقات المنهاج الوضعيّة في أصولها.

٦- إنّ دواعي التكافؤ المنهاجيّ تفرض تطوير منهاجيّة مستقلة ليس فقـــط للتعامل مع مصدر التنظير الإسلاميّ، ولكن كذلك للتعامل مع قضايا المجتمعات الإســـلاميَّة، سواء التاريخيّة منها أو المعاصرة. وهذا أمر في غاية الأهميَّة في دراسة وتحليل مشكلات الأمّـــة وأزماتها الراهنة.

٧- وقد حاولت د. منى أن تكرّس جهدها في هذه الدراسة التأسيسيَّة على القرآن المجيد -وحده- لتفتح بذلك الطريق أمام علماء الاجتماعيّـــات إلى القـــرآن الكـــريم باعتباره المصدر المنشئ لأصولنا المنهاجيّة في العلوم الاجتماعيَّة، وذلك جوهر فلسفة د. منى، وهي في الوقت الذي تحدّد فيه لعلماء الاجتماعيّات القرآن المجيد مصدرًا منشئًا لمنهاجيّتهم في الفكر والبحث والتنظير تحثُّهم حثًا كبيرًا على التزوُّد بما يستطيعون من «**الثقافة الإسلاميَّة**»، لا لينشغلوا بها عن القرآن العظيم؛ بل ليبني كل منهم قاعدة معرفيّة تثري أفكاره وخبراتـــه، وقدراته الاجتهاديَّة على «**تثوير القرآن**»[١٢] واستنطاقه بعد أن يؤهّل الباحث نفسه ويهيـــئ أسئلته وإشكاليّاته للدخول إلى رحاب القرآن بمنهج يضم -إضافة إلى فهم حقيقـــة القـــرآن ودوره وخصائصه- سوابق تاريخيّة، وخبرات وتجارب من علماء تركوا تراثًا واسعًا متنوّعًا في

---

[١٢] تثوير القرآن إشارة إلى الأثر المنقول عن ابن مسعود: « **من أراد العلم فليثوّر القرآن؛ فإنّ فيه علم الأولين والآخرين**» رواه الطبرانيّ في المعجم الكبير بأسانيد، أحدهما رجاله رجال الصحيح (المعجم الكبير ٩/١٣٦؟) ورقمه فيه (٨٦٦٦). وأخرجه الهيثميّ في مجمع الزوائد (٧/١٦٥).

مختلف المجالات، سيكون تراثهم مساعدًا له على ممارسة مثل «**الدور الاجتهاديّ الإبداعيّ**» الذي مارسوه. دون أن يستغرق في تلك التجارب والخبرات استغراق المقلّد. أو ينسى مَا حدَّدته في بداية الدراسة من المحدّدات المنهاجيّة: «**بناء المفاهيم، والنسق القياسيّ، والمنظور الحضاريّ، والإطار المرجعيّ**».

٨- وبعد أن تستعرض —حفظها الله ومنَّ عليها بالعفو والعافية والمعافاة الدائمة في الدين والدنيا والآخرة— المقوّمات المنهاجيّة، وخصائص الخطاب القرآنيّ مستفيدة من تراث متقدِّمين أمثال الشاطبي، ومتأخرين أمثال ابن عاشور ومحمد عبد الله دراز؛ تبدأ مرحلتها التطبيقيَّة لتتجاوز «**العقدة المنهاجيّة**» أو «**عقدة المنهجيّة**» فتتخذ من «**العلوم السياسيّة**» مثالا ونموذجًا لبقيّة العلوم الاجتماعيَّة. وقد تناولت القضيّة المحوريَّة التي تتفرع عنها مباحثها وهي قضيّة «**السلطة**» فحلَّلتها إلى عناصرها المختلفة، ومنها مَا تشتمل عليه من أوامر ونَوَاهٍ ومواقف وقرارات وأحكام تحمل معاني إيجاب وإلزام. وأشارت إلى مصدر الإلزام القائم على «**الحجيّة والخبرة**»، ثم التمكُّن من «**أدوات الفرض والإلزام**» لممارسة «**السلطة**» في ميدانها وهو «**الجماعة**».

٩- وبعد أن فرغت من ذلك التحليل الدقيق لموضوع «**السلطة**» أرست دعائم الأرضيّة المشتركة، والعلاقات الموضوعيّة بين «**الفقه وأصوله وعلم السياسة**»؛ فالفقه؛ خلاصة العلوم الشرعيّة ومحضنها، والعلوم السياسيّة في مقدِّمة علوم الاجتماع. وكشفت عن العلاقات والوشائج بين هذين النوعين من العلوم. فالكتاب الكريم هو مرجع الفقه ومصدره، وشرعيّة السلطة لا بد لها من مرجعيّة، وإذا كانت «**الجماعة**» هي مرجعيّتها فإنَّ القرآن المجيد في هذه الحالة يصبح مصدر «**شرعيّة السلطة**» ومصدر «**بناء الجماعة**» أيضًا في التصوّر الإسلاميّ.

١٠- وهنا تنبّه «**أم الفضل**» إلى أمر خطير، وهو ضرورة التركيز على «**النظرة الكليّة**» فالباحث —هنا— ينظر في «**كليّات القرآن**»، وإمكاناتها في تناول الظواهر المختلفة، ولا يقتصر على النظر في الدليل الجزئيّ المباشر، لأنَّ هذه الكليّات هي التي ستعطي المرونة الكافية وطاقات الحركة والاستيعاب، ولذلك فقد حذّرت د. منى من إساءة الفهم، وعدم التقيّد بدقة في الإطار المنهجيّ الذي تحاول نسجه لئلا يصيب العلوم السياسيّة أو أيّ

علم اجتماعيّ آخر مَا أصاب الفقه من «**الاستغراق في الجزئيّات، وإهمال الكليّات والوقوف عند المباحث اللفظيَّة**». فلا بد من الحذر من الوقوع في هذا، والتعامل مع «**الكليّات والمقاصد، والعمل على فهم الجزئيّ في إطار الكليّ ومقابلة المنحىٰ اللّفظيّ بمنحىٰ فكريّ مقاصديّ، حكميّ**».

١١- وهنا تصبح منظومة «**المقاصد القرآنيَّة العليا الحاكمة**» –التي أصَّلنا لها- هي الحل في مجال الاجتماعيّات وهي: «**التوحيد والتزكية والعمران**» وكلام د. منى وإن لم يصرِّح في هذا غير أنَّه دائر حول ذلك مؤدٍ إليه ومعزّز له. فقد أدركت منى بثاقب نظرها أنَّ «**ميراثنا من أصول الفقه**» أوجد الكاتبون فيه من الوشائج بينه وبين الفقه مَا جعله لصيقًا بالظاهرة الفقهيّة لا ينفصم عنها بحال. بحيث صار من الصعب استصحابه إلى مجالات العلوم الاجتماعيَّة أو غيرها؛ بل إنّه قد أصابه شيء من العقم في المجال الفقهيّ كذلك نتيجة النظرات الجزئيّة. وتستشهد بقول ابن عاشور على مَا ذكرته -وهو من لا ينكر طول باعه في «**أصول الفقه**» - حيث قال: «**.. .إنّه قد استمر الخلاف في الفروع؛ لأنَّ قواعد الأصول انتزعوها من صفات تلك الفروع، إذ كان علم الأصول لم يدوّن إلا بعد تدوين الفقه بزهاء قرنين، على أنّ جمعًا من المتفقهيّن كان هزيلا في الأصول... وقل من ركب متن التفقّه... لذلك لم يجعل علم الأصول منتهى ينتهي إلى حكمه المختلفون في الفقه... وعسر أو تعذّر الرجوع بهم إلى وحدة رأي أو تقريب حال**»؛ اهـ. اقتباسها من مقاصد الشريعة لابن عاشور[١٣]. وقد عقبت عليه «**بأنّه مَا دام الأمر كذلك فإنّ من الصعب اتّخاذ ميراثنا الأصوليّ (أي: كما هو) قاعدة الانطلاق في مجال المنهاجيّة في العلوم الاجتماعيَّة الحديثة... مَا لم تتم عمليّة مراجعة شاملة له– تعمد إلى وضع الجزئيّ في إطار الكليّ، وتقابل المنحىٰ اللفظيّ بمنحىٰ فكريّ حكميّ، وتعيد الموازين في الأسس التي تمتد جذورها العميقة في ميراثنا الحضاريّ المتميّز**». عندئذ يمكن توظيف هذه الأصول بأهدافها الحيويَّة وإعادة دمج ثمارها في واقع الحياة... وعندها يكون في إمكان العقل المسلم المعاصر مضاعفة طاقاته الذهنيّة

---

(١٣) راجع «**الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة**» «**محمد الطاهر الميساوي**» دار البصائر للإنتاج العلميّ. ط. أولى ١٤١٨-١٩٩٨. ص (١٠٦).

وعطائه الفكريّ في مجالات التخصُّص.... وإلى أن يتم ذلك، وتراجع الأمّة تراثها الغنيّ الثمين لا بد لنا من التعامل المباشر مع «**الخطاب القرآنيّ في كليّاته وسننه وقوانينه الاجتماعيَّة ومقاصده وعبره وأمثاله وقصصه وخصائصه الفريدة المعجزة لاستخلاص المحدّدات المنهاجيّة منه، وبناء الوسيط المنهاجيّ انطلاقًا منه**». فذلك هو مَا سيأخذ بأيدي علماء الاجتماع لربط المباحث الفرعيَّة في مجال التخصّص بالحقل القرآنيّ الذي ذكرناه. ويوفر الرؤية الكليَّة، ويبني الملكة، ويقدم «**إطارًا مرجعيًا**»[١٤].

١٢- ثم تستمر تدفقات فيلسوفتنا الاجتهاديَّة لتقدم بكثير من الدقّة «**منهج تعامل مع منهجيّة القرآن**» لتستوعب به المسافات المنهاجيّة التي تحتاجها لإقامة الصرح المعرفيّ البديل في الاجتماعيَّات والإنسانيّات. ولترسم لعلماء السياسة ذلك بدقة تناولت بإيجاز «**الوحدة البنائيَّة**» للقرآن الكريم انطلاقًا من «**الوحدة الموضوعيَّة**»؛ وإدراك هذين المستويين من مستويات «**وحدة الخطاب القرآنيّ**» فيه تنبيه من فيلسوفتنا بذلك إلى طاقات قرآنيَّة هائلة، منها طاقته على أن يكون «**خطاب تنشئة قرآنيَّة للأمَّة**» بمستويات عديدة كذلك، يستمدّ منه القائمون على «**التنشئة**» العامَّة والسياسيّة والمعنيّون بها قدرة على إرساء منهج للوصول إلى «**قواعد الكليّات**» التي ترسم المعالم العامَّة لسلوكيّات «**الجماعة**» و«**الأمَّة**».

١٣- وهي تقدم لعلماء الاجتماعيّات القرآن باعتباره مصدرًا لوسيط منهاجيّ يستطيع أن يربط المباحث المتفرّعة في مجال التخصُّص بالحقل القرآنيّ الذي يوفر الكليَّة بطبيعته وبالتالي يقدم «**الإطار المرجعيّ**» الذي يحفظ وحدة فروع التخصّص ويربطها بالرؤيَّة الكليَّة فيحميها من التشتُّت. **التنشئة السياسيّة القرآنيَّة للأمَّة:**

وتستنبط **د.** منى نسقًا للتنشئة القرآنيَّة للأمّة ومنها التنشئة السياسيّة، وتصورًا للفروق التي يقدّمها القرآن بكليّاته ومحاوره ومنظومة مقاصده وقيمه للفوارق بين «**مفهوم السلطة**» في النسق القرآنيّ ومعناها في النسق الوضعيّ.

وتتجه بتصور منهاجيّ من النظرة الكليَّة المقارنة نحو «**الوحدة الموضوعيَّة**» في سور القرآن الكريم فتبدأ بعرض قسم من «**سورة الحج المكيَّة**» لتربط بينه وبين آية تأسيس «**الأمّة**

---

[١٤] انظر مَا سيأتي في متن البحث.

القطب» في مطلع الجزء الثاني[١٥] وتقدّم ذلك بتصورات مقنعة سمحت لها بعد ذلك أن تبلغ مستوى توظيف النظرة الكليَّة في متابعة «**الوحدة الموضوعيَّة**» على مستوى الجزء، وتقــوم بجولة في سور القرآن المكيَّة منها والمدنيَّة وأجزائها المختلفة لتصل إلى أنَّ منطلقات «**التنــشئة للأمَّة**» في القرآن تقود بشكل منهاجيّ إلى بناء «**أمَّة وسط ذات وظيفة حــضاريّة تحمــل الأمانة وتشهد بالحق والعدل وتبلّغ رسالة الله وتحفظها من التلاعب وتحمي حريَّة التــديُّن للإنسان**» بحيث تضع «**التوحيد**» في قمة الهرم وتحته «**الاستخلاف**» الذي تتفرَّع عنه الأمّة التي تقوم على قاعدة إيمانيَّة ومفاهيم محوريَّة وعلاقات تناسبيَّة تنتهي «**بالشرعة**». «**فعقيــدة التوحيد**» هي الدعامة الأولى التي يقوم عليها البنيان كلُّه والدعامة الثانية هي «**الاستخلاف**» والثالثة هي «**الأمَّة**» التي تمثّل وعاء الاستخلاف وأداته وتأتي «**الشرعة**» ليكتمل «**الإطــار المرجعيّ**» المستمد من التصوُّر الإسلاميّ. ثم تقيم هرم المنظومة القيميَّة المنبثقة عن «**عقيــدة التوحيد**» لتعد بعدها المنظومة النسقيَّة التي تنتظم «**الفعل الحضاريّ**»، وتبيّن لنا بعد ذلــك كيف يمكن توليد «**الأطر المرجعيّة الفرعيَّة**» على مستويات عديدة بعضها أفقــيّ وبعــضها رأسيّ دون أن تفقد اتساقها لتبيّن لنا بعد ذلك المستويات الثلاثّة للمفاهيم، فهناك مفــاهيم «**كليَّة إطاريَّة، ومفاهيم محوريَّة، ومفاهيم كليّة مقيَّدة**» وتربطها بمقدِّمات أخرى تتوقَّــف عليها «**عمليّات التنظير واستنباط النماذج التحليليَّة**» وغيرها من أدوات النظر العلمــيّ في مجال العلوم السياسيّة. وتقدّم بعد بناء «**الإطار المرجعيّ**» نماذج للتحليــل اشــتملت علــى مجموعة من المفاهيم المرجعيّة، منها «**الشورى**» وبيَّنت المفاهيم المركزيَّة المتَّصلة بهــا وهــي «**الأمَّة**» و«**الولاية**» و«**الحكم**» و«**الشرع**» و«**القضاء**» و«**الأمر**» و«**العدل**» و«**الفرقة**» و«**الحق**» و«**الميزان**» و«**الباطل**» و«**البغي**» و«**الإصلاح**» و«**الإثم**» ربطتها بمجموعة الآيات التي وصف الله بها المؤمنين، وبيَّن فيها خصائص الأمّة الوسط والمحور الذي دارت عليه مــن تأكيد وحدة الأمّة وربطها بشرعة الحق والتنبيه إلى وظيفتها الحضاريّة من موقع الاستخلاف والشهادة، ثم تأتي «**لسورة الحديد**» وتبيّن المفاهيم المتصلة به من «**العزة زائــدًا الحكمــة**

---

[١٥] وهي قوله تعالى: **[وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا]** (البقرة:١٤٣).

والملك والقدرة زائدًا العلم ناقصًا الأمر**»، ثم تقدّم لنا نماذج من السور التي يمكن أن تعالج في ضوء «**المفاهيم المرجعيّة**» مبيِّنة محاورها والمفاهيم التي تستقى منها؛ ومنها «**سورة الإسراء**» ثم «**الحج**» لتخلص ببيان طبيعة التعامل مع القرآن المجيد في خطوات محدّدة يستطيع عالم السياسة أو المتخصِّص بأيّ علم اجتماعيّ أن يسلكها ليصل إلى مستوى القدرة على الاستنباط ورد تخصُّصه إلى «**الإطار المرجعيّ القرآنيّ**» الذي سوف يجعله قادرًا على التزوُّد بوعي منهاجيّ ومقوِّمات منهاجيّة لوصل مجالات التخصُّص في «**علوم الأمّة بينابيع الوحي**» الذي يكفل لها حيويَّتها ومصادر تجدّدها حتى تصبح بمثابة خطة ميسَّرة ترشّد أيّ عمل جزئيّ في مجال التعامل مع المصادر وهو هذا البحث الذي كتبته منذ مَا يقرب من ثلاثين عامًا.

العلاقة بين البحثين:

وللعلاقة الوثيقة بين «**هذا البحث القيّم وبحثي في أصول الفقه**»، وبعد التداول والحوار مع الدكتورة منى وجدنا –معًا- أنَّ البحثين يكمّل كل منهما الآخر، فبحثي في «**أصول الفقه**» يغطي الجانب الفنيّ والتاريخيّ الذي يعرِّف عالم الاجتماعيّات والشرعيّات معًا بعلم «**أصول الفقه وتطوره وتدوينه ومدارسه وكتبه**» باعتباره «**منهج البحث في الظاهرة الفقهيّة**» وبحث الدكتورة منى يمثّل الحلقة التي لم أكتبها وهي كون الأصول منطلق «**منهج بحث ومعرفة**»، وهي في الوقت نفسه تمثِّل مَا يشبه الاستدراك على تلك الفكرة القديمة التي ذكرتُ مسوغات القول بها وعوامل الرجوع عنها وهي «**العودة إلى الاقتصار على التعامل مع المصدر الكليّ المنشئ والكاشف؛ القرآن الكريم**»؛ ليكون هو المنطلق الأساس لإنشاء «**المنهج القرآنيّ والكاشف عنه**» دون تجاوز لمهامّ الرسول الكريم والنبيّ العظيم -صلى الله عليه وآله وسلّم- وهي تلاوة القرآن واتّباعه وتعليم الناس سائر مقوّمات اتّباعه من قبلهم وتأويله وتفعيل آياته في الواقع ليقدم للبشريّة منهج التأسّي برسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- في ذلك الاتّباع، واتخاذه كتاب استخلاف يمكّن الأمّة من ممارسة وظائفها كلّها ويضعها حيث أراد الله لها أن تكون موضع القطبيَّة والوسطيَّة والخيريَّة. فالعلاقة بين البحثين علاقة عضويّة، وكل منهما يكمّل الآخر.

إنَّ الكتابين حين يدرسان معًا دراسة فاحصة متأنيّة يتضافران في تقديم «**معالم منهاجيّة**» تفيد جدًا في إثارة قضيّة المنهجيّة في العقل المسلم والتحريض على العمل فيها

وتيسر سبل سلوكها لعلماء الاجتماعيّات وفقهاء الشرعيّات. لعل ذلك يسهم في إعادة بناء علوم الأمَّة، وتستعيد الأمّة بذلك عافيَتها وتسترد موقعها الذي طال غيابها عنه.

بعض أسئلة الدراسة:

حاولت الدراسة أن تجيب على سؤال «**المنهج**»؛ وأسئلة أخرى.

أما سؤال المنهج فهو:

١- هل رسم القرآن المجيد منهاجًا للتنظير في الحقل السياسيّ بكل فروعه وتجلّيّاته؟ والحق أنَّ هذا السؤال قد أخذ موقع «**السؤال المحوريّ**» لهذه الدراسة وقد وفقت الدراسة توفيقًا كبيرًا في تقديم الجواب الدقيق الصحيح عنه. وبالتالي فقد وضعت الدراسة دليل عمل هام جدًا بأيدي المعنيّين بـ«**الفكر السياسيّ الإسلاميّ**» و«**النظريّة السياسيّة**» و«**النظم السياسيّة الإسلاميَّة**» و«**العلاقات الدوليَّة من المنظور الإسلاميّ**» و«**أنظمة الحكم**» و«**التنشئة السياسيّة**» و«**التطوّر السياسيّ**» ومناهج «**النقد والتحليل السياسيّ**» و«**التاريخ السياسيّ والدبلوماسيّ**» ووضعت الدراسة بشقيها «**المنهاجيّ والأصوليّ**» مؤشّرات إلى امتداد «**الفقه**» وهو في عنفوان اندفاعه وانطلاقه إلى كثير من هذه الجوانب، إضافة إلى جوانب أخرى هي من اختصاص «**العلوم الاجتماعيّة والإنسانيَّة**» قام «**الفقه**» ببسط سلطان «**فتاواه عليها، ووضعها تحت أبواب الأحكام السلطانيَّة**» و«**السياسة الشرعيّة**» وحاول بعض العلماء تضمين رؤاهم السياسيّة في شكل «**نصائح للملوك**». وهناك دراسات تراثيّة أخرى كثيرة في بيان «**عوامل الاستقرار السياسيّ**» أو «**الاضطراب**»[١٦].

٢- السؤال الثاني: أكدت الدراسة على أنّ كل عناصر ومكوّنات «**المنهج**» ومقوّماته متوافرة في الكتاب الكريم بمثل الوضوح والبيان الذي توافرت فيه مقوّمات الشريعة وخصائصها وأصولها وقواعدها. وقد قدَّمت الدراسة أمثلة وأدلة من الكتاب الكريم مستفيضة

---

(١٦) لا يستغنى في هذا الصدد عن مراجعة كتاب ولدنا أ. د. نصر محمد عارف «**في التراث السياسيّ الإسلاميّ، دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل**». ط «**المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ**» ١٩٩٤. تقديم أ. د. منى أبو الفضل. حيث لا يعدم الباحث أن يجد فيها إضاءات ستكون معزّزة لأطروحة هذه الدراسة بشقيّها المنهجيّ والأصوليّ.

لإثبات قدرة القرآن المجيد المطلقة على تقديم مَا هو أدق وأفضل وأشمل وأصح مما تقدّمه النظريَّات المعرفيّة مجتمعة. **[إِنَّ هَذَا الْقُرْءَانَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ] (الإسراء: ٩)**

٣- عملت الدراسة على إثبات كون «**المنهج القرآنيّ**» إذا ترسّم الباحث خطاه بدقة فإنه بالرغم من «**نسبيَّة الباحث**» سوف يكون أقدر من سائر المناهج الوضعيّة أو المشتركة على منح الباحث القدرة على «**الاستقامة المعرفيّة**» وتجاوز التحيُّزات.

٤- وبما أنَّ الدراسة قد اتخذت من «**العلوم السياسيّة**» نموذجا لمعرفة مدى إمكان تأثير «**المنهج القرآنيّ**» في العلوم الاجتماعيَّة. وبالنظر لصفة العلوم الاجتماعيَّة المشتركة بين «**النظريَّة والتطبيق العمليّ**» فانَّ الدراسة كفيلة بتمكيّن الباحث إذا ألَمَّ بسائر أبعادها من «**الوعي المنهاجيّ**» وإدراك قدرات «**المنهج القرآنيّ**» العظيمة في بناء وعي منهاجيّ في غاية الإحكام والدقَّة.

٥- وحين يتساءل الباحث عن مدى «**العلاقة بين المنهج والمفاهيم**»؟ فإنَّ الدراسة تسارع إلى إثبات كون المفاهيم لبنات تؤسّس «**المنهجيّة**» عليها، فالمفاهيم قيام المنهج.

٦- وماذا عن «**النماذج التحليليّة**»؟ تجيب الدراسة بأنّ «**الأطر المرجعيّة أو النسق القياسيّ**» هي الناظم الذي ينظم «**المفاهيم**» ويجعلها بمثابة حبات عقد متناسق «**فالإطار المرجعيّ**» ضابط ناظم للمفاهيم. و«**الإطار**» يقوم على دعائم من المفاهيم؛ فلا غنى لأيّ منهما عن الآخر.

٧- إنّ الدراسة على لطافة حجمها تقدّم لنا أكثر مما تقدّمه «**موسوعة كبرى**» في المنهج والمنهجيّة، وما من صفحة من صفحاتها إلا وتناقش عددًا من الأسئلة والإشكاليّات؛ لو أردنا استقصاءها لزادت صفحات الأسئلة عن صفحات الدراسة نفسها، ولذلك فإنّنا نفضّل الاقتصار على مَا تقدم لنترك للقارئ فرصة التفاعل مع الدراسة، واستنباط أسئلتها وإجاباتها منها، ولا شك أنَّه قادر على ذلك إن شاء الله -تعالى- إذا أعطى من الجهد الذهنيّ والعقليّ مَا يستحقه البحث الجاد من عناء!!

* * *

أمّا القسم الثاني الذي تناولته الدراسة -وهو المؤلّف من كتابي المختصر في «**أصول الفقه**» - فهو قسم خاصٌّ بما يعتبره العلماء «**علم المنهج**» في «**علومنا النقليّة**» إلا وهو

«**علم أصول الفقه**»؛ فعلم «**أصول الفقه**» هو العلم الذي بدأ يبرز في شكل قواعد تـضبط عمليّات إنتاج أحكام الجزئيّات والفروع العمليّة التي يحتاجها المسلم في حياته اليوميَّة. وجمع الإمام الشافعيّ أطرافه مرّتين؛ الأولى: في بغداد ولم تشتهر رسالته فيها ولم تنتشر. والثانية: في القاهرة. حيث ألّف فيها رسالته المشهورة المتداولة —التي سيطرت أفكار الإمام الشافعيّ فيها على مداولات ومؤلّفات علماء «**أصول الفقه**» لما يزيد عن ثلاثة قرون بعد تأليفها.

وهذا القسم من دراساتنا المشتركة د. منى ود. طه أعد ليكـون دراسـة مبسَّطة تستهدف نفس الشريحة التي خاطبناها في القسم الأول من الدراسة وهي «**شريحة المتخصّصين في العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة**» من أولئك الذين لم تتح لهم فرص للقيام بدراسات أصوليّة متعمّقة في هذا العلم؛ وقد اتبع في إعداده «**المنهج الوصفيّ التاريخيّ**».

وقد كان القسم الأول من دراستنا هذه قد عنى بتطبيق «**المنهج القرآنيّ على الظاهرة السياسيّة**» ليقدم نموذجًا لتفاعل المنهج القرآنيّ بشكل ناجح جدًا مع العلـوم الاجتماعيّـة المعاصرة بحيث يمكن للباحث المسلم أن يستغني عن المناهج المنحازة ضـده تـأثّرًا بـالرؤى الإنثروبولوجيّة والاستشراقيّة حتى يتمكن من نقـدها ومعالجتـها «**بالتـصديق والهيمنـة القرآنيّة**». وقد اقتصر على القرآن المجيد. أمّا هذا القسم فقد تناول «**أصول الفقه**» بدليلـه المنشئ القرآن والأدلة الأخرى التي اسمتها د. منى «**بالأدلة المشتقة**» أو تلك التي يطلق عليها الأصوليُّون «**الأدلّة المختلف فيها**» ويجيب هذا القسم بإيجاز عن الأسئلة والتساؤلات التالية:

١- مَا الفروق الدقيقة بين نحو «**الظاهرة السياسيّة والظاهرة الفقهيّة**»؟

٢- كيف ومتى نشأ «**الفكر المنهجيّ**» في المحيط المعرفيّ الإسلاميّ ولماذا؟

٣- مَا العلاقة بين «**الفقه**» وبين «**العلوم الاجتماعيّة**» ولِمَ حاول الفقه الهيمنة على سائر الظواهر الاجتماعيَّة ومد سلطانه عليها وما دور السياسة في ذلك؟ بحيث صار الباحث المعاصر إذا أراد تتّبع أي جانب من جوانب الظـواهر الاجتماعيّـة لا يجـد ذلـك إلا في الموسوعات الفقهيّة؟

٤- لِمَ لم يميِّز الأصوليُّون ومن بعدهم الفقهاء بين الظواهر الاجتماعيّـة والـسلوكيّة باعتبارها من الوسائل الأساسيّة في «**تكييف الوقائع**» و«**إدراك الواقع**» وبـين «**الفقـه**»

باعتباره المرحلة الأخيرة التي يقال الحكم فيها على الظاهرة، والفعل الإنسانيّ سواء أكان فرديًّا أم جماعيًّا؟

٥- الآيات القرآنيَّة التي تناولت السنن الاجتماعيَّة والسلوكيّة أكثر بكثير من آيات الأحكام فلِمَ تركز نظر الفقيه على آيات الأحكام وأنفق كل طاقاته في استنباط الأحكام حتى صار يقفز إلى «**الأحكام القيميَّة**» قبل النظر الدقيق في الظواهر والوقائع وحسن تكييفها في بعض الأحيان مما جعل المصدر المنشئ للأحكام والكاشف عنها والسنن القرآنيَّة النبويّة تبدو وكأنّها مجرّد شواهد.

٦- مَا الآثار الفكريّة والسلوكيَّة التي حدثت بتأثير الموقف الفقهيّ المبتسر في عقل الأمّة ونفسيّتها؟ وهل تعد «**الفرديّة**» و«**الاستعداد لقبول الاستبداد**» و«**الاستعداد للاختلاف والفرقة والتشرذم**» و«**قلة الاهتمام بالنصيب الدنيويّ**» من تلك الآثار؟

٧- مَا آثار الصراع بين «**أهل السيف والقلم**»[١٧] في تاريخنا على فقهنا وفهمنا لديننا؟!

٨- مَا آثار الصراع بين «**مدرستي أهل الرأي وأهل الحديث**» على واقعنا التاريخيّ وعلى حاضرنا المعاصر؟

إنّنا نرى أنَّ الدراسة التحليليَّة الفاحصة لعلومنا النقليّة ومراجعاتها الدقيقة في هدى الكتاب وهدى وتأويل رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- لآياته وتفعيلها في الواقع وتحليل واقع عصر النبوَّة وجيل التلقي سوف تقدم إجابات وافية عن كثير من إشكاليّات «**الواقع التاريخيّ**» التي يحتمي الباحثون من الخوض فيها، بالسكوت عنها «**ولا ينسب**

---

(١٧) ظهر مصطلح «**أهل السيف وأهل القلم**» بعد أن تكرّس الفصام بين قاعدتي «**أولي الأمر**» في الأمَّة وهم «**العلماء والأمراء**»؛ فلقّب العلماء «**بأهل القلم**»، ولقب الأمراء «**بأهل السيف**». وقد تحدث الإمام أبو حامد الغزالي عن ذلك الفصام وآثاره في حياة الأمَّة، وانعكاساته السلبيَّة على وحدتها وكيانها فراجع ذلك في إحياء علوم الدين.... وفي كتابنا «**أدب الاختلاف**»

ولأهل السيف الشاعر في قوله:

السيف أصدق إنباءً من الكتب * في حدّه الحدُّ بين الجدّ واللعب.**

لساكت قول أو موقف». وكما أنّها تكشف عن بعض الظواهر المؤثّرة سلبًا في واقعنا المعاصر، وقد يهدّد استمرارها مستقبلنا المرجوّ.

إنَّ القسم الثاني من هذه الدراسة يبيِّن «**الخلفيَّة التاريخيّة**» التي تقدم مجموعة من الأسباب التي تجعل من القسم الأول ضرورة لا بد منها ومن العمل على تطويرها لإعادة بناء «**علوم الأمّة القطب**» بناءً سليمًا يسمح لأمتنا أن تستأنف مسيرها الطويلة نحو الصحوة والنهوض والبعث والإحياء الحضاريّ والوحدة والشهود الحضاريّ وتحقيق «**القيم القرآنيّة العليا الحاكمة في» «التوحيد والتزكية والعمران»**.

فنسأل الله –تعالى- الهداية والتوفيق.

القسم الأول

الفصل الأول

من "جدلية النصّ والواقع"

إلى التعامل مع "مصادر التنظير الإسلاميّ"

"تطبيقات في مجال النظريّة السياسيّة"

الفصل الأول
في
«جدلية النصّ والواقع»

تناولُ «جدليَّة النصّ والواقع» ضروريّ لمعرفة كيفيّة تعامل الأمّة عبر «الواقع التاريخيّ الإسلاميّ» بكل تفاصله ومنعطفاته مع «المصدر المنشئ» وتطور «الجدل بين النصّ والواقع» عبر تلك العصور وصولا إلى عصرنا هذا —الذي صارت بدايات ذلك الجدل فيه وتطوراته تراثًا أخذ حكم «المرجعيّة» في فهم «النصّ» من ناحية، وتحوّل إلى مثار انقسام شديد بين «النخبة المتعلّمة» في بلاد المسلمين. ومما زاد ذلك الانقسام حدّة «ازدواجيَّة التعليم» في العالم الإسلاميّ؛ بل «ثلاثيّته»؛ فهناك «التعليم الحديث المعاصر» وهناك «التعليم العسكريّ» واحتل تعليم «التراث» أو «العلوم الشرعيّة» المرتبة الثالثة. ولقد أدى ذلك إلى إيجاد مجموعة من «الثنائيَّات المتصارعة» التي عرقلت محاولات الأمّة للنهوض، وأوجدت ظاهرة تصارع حركات الإصلاح وإحباط كل منها جهود الحركات الأخرى.

أو انشغالها عن الهدف المشترك بالدفاع عن نفسها. وفي بداية هذا القسم تناولت أم الفضل هذا الموضوع الهام بأسلوب مكثّف ودقيق اتسم بالاختصار غير المخلّ، والإسهاب غير الممل. وقد حالفها توفيق كبير في تغطية جوانبها العديدة وجعلها تمهيدًا لا غنى عنه لهذه الدراسة.

«القسم الأول»
الفصل الأول

من «جدليّة النصّ والواقع»
إلى التعامل مع «مصادر التنظير الإسلاميّ» «تطبيقات في مجال النظريَّة السياسيّة»

القرآن المجيد والتراث:

إنّ هذا العمل بقسميه عمل علميّ رائد في مجاله؛ تحققت الريادة فيه؛ لأنه عمل أفسح المجال لفكر جديد ولمنهج جديد يستطيع الباحثون أن يسلكوه. إنَّ الفكرة إذا اقترنت «**بالمنهج**» الفعّال تصبح تعبيرًا عن قضيّة أمّة تبحث بجدّ عن سبيل لتجديد حيويَّتها، وتجاوز واقع مرفوض من كل أهله على اختلاف آرائهم ومواقفهم وأعرافهم ومقالاتهم.

إنّ الاهتمام «**بالتطوير السياسيّ**» منهجيّا يعد مدخلا هامًّا من مداخل «**التحوّل الحضاريّ**» المنشود؛ ذلك لأنَّ «**السياسة**» تدبير الشأن العام، فإذا تم ذلك بشكل سليم صلح ذلك الشأن العام وما حوله، وإذا حدث بشكل مرتجل فسد الشأن العام وما حوله. ولنتبيّن الأهميَّة البالغة لهذه الدراسة في هذا الوقت بالذات فإنّ من المهم أن نمهد لها بالحديث عن «**مصادر التنظير وأثرها في تراثنا الإسلاميّ**»، ومقارنة ذلك بأثرها في واقعنا المعاصر، ثم مستقبلنا. وذلك من المدخل المعروف بمدخل «**جدليّة النصّ والواقع**».

ذلك أنّ مصطلح «**التراث الإسلاميّ**» -عند فريق من الباحثين- يشمل النصَّ الإسلاميَّ الموحى المنَّزل على رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- المتمثِّل بكتاب الله وتأويله وتطبيقاته فيما اشتهر بين العلماء تسميته سنّة رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- كما قد يشمل لدى البعض سائر مَا أنتجه العقل المسلم بتفاعله مع هذين المصدرين الأساسيّين لمعرفته الكتاب وتأويله وتطبيقاته، ومع الواقع الذي عاشه، والقرآن يساعد المتصل باللُغة العربيّة التي مثّلت وعاء ذلك النصّ، ووسيلة الإفصاح عن مكنونه وبيان معانيه؛ فحَوْل النصّ الموحى. «**الخطاب القرآنيّ**» استطاع العقل المسلم أن يبني مجموعة من المعارف والعلوم التي استندت إلى النصِّ في مرحلة تكوينها ثم تحوَّلت بعد «**جيل الرواية**» إلى وسائل لفهمه وأدوات لتفسيره وتأويله وتتريله على الواقع المعاش. وهذه العلوم التي تعارف أسلافنا على تسميتها «**بالعلوم النقليّة**» تنامت على أيديهم لتتنوَّع -بعد ذلك- إلى علوم مقاصد وعلوم

وسائل. وعلى تلك المعارف والعلوم، وتفاعل العقل المسلم معها قامت قواعد الحضارة الإسلاميَّة، وأرسيت دعائم العمران الإسلاميّ.

والكاتبون الذين يعتبرون «**التراث**» شاملا لذلك –كلّه- يغلب أن يكونوا من أولئك الذين تأثَّروا بالمفهوم الغربيّ الاستشراقيّ للتراث الذي درج على عدم التفريق بين النص المعصوم المحفوظ الذي يمثِّل «**الخطاب الإلهيّ**» وهو القرآن العظيم، وما انبثق عن النصّ أو بُني عليه أو استند إليه بشكل من الأشكال، ولذلك يضع هؤلاء «**المعاصرة**» مقابل «**التراث**» باعتبارهما نقيضين إذ كل منهما –في نظرهم- يمثِّل فلسفة ومنهاجًا ونظام حياة مستقلا عن الآخر!!

وفي مقابل هؤلاء يقف فريق من الباحثين المسلمين الذين يضعون مساحة فاصلة بين النصّ الموحى الذي لا يرون جواز إطلاق لفظ «**التراث**» عليه إلا بالمعنى الُّلغويّ المحدّد، الذي وردت الإشارة إليه في قوله تعالى: **[ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا]** (فاطر: ٣٢)، وذلك تتريهًا للقرآن الكريم من أن يسوَّى بينه وبين ثمرات العقول البشريَّة، ونأيًا به وبتأويله وتطبيقه في «**السنَّة النبويّة**» أن يدخلا في دائرة السجال الدائرة رحاها بين «**أهل التراث وأهل المعاصرة**». وعلى أيَّه حال فإنَّ «**السياق الحضاريّ العربيّ الإسلاميّ**» يفرض إعادة تعريف كل من «**النصّ**» و«**الواقع**»[(١٨)] على نحو يخرج «**الأصول المرجعيّة**» لهذا التراث من دائرة حرفيّة المدوّنات المنطوقة ومن شكليّات المبنى اللَّفظيّ، ويأخذ في الاعتبار الأبعاد الغيبيّة المتعلّقة بتتريل النصّ وتحقُّق الواقع، وكذلك التشكيلات المفصليّة لواقع «**عصر التتريل**» –وجيل التلقيّ- الذي ارتبط بالتتريل القرآنيّ وببيان عمليّ تأويليّ تطبيقيّ قام به متلقي الوحي –صلى الله عليه وآله وسلّم- حتى إنَّ مناقشة تراث الفكر الإسلاميّ -الذي يشكل التراث السياسيّ رافدًا أساسيًا من روافده– في سياق التخصّص «**لجدليّة النصّ والواقع**»، يقتضي التمييز بين المنطلق المعرفيّ الوضعيّ الماديّ الذي يدور «**الخطاب المعرفيّ المعاصر**» في إطاره، والذي توّلدت من حواراته الداخليَّة أطروحة هذه الإشكاليّة، وبين

(١٨) لقد أعددنا في نهاية الكتاب ملاحق للتعريف بمفهوم «**النصّ**» ومفهوم «**الواقع**» وأية أمور أخرى تحتاج إلى تعريفات مطوّلة لئلا نثقل متن الكتاب بالهوامش المطوّلة.

الخطاب الإسلاميّ الذي ينطلق من المعرفيّة التوحيديَّة التي تجعل من علاقة الخــالق بــالخلق، والإنسان بالحق حجر الزاوية لسائر العلائق الدنيويَّة التي تمتد على مدى تقاطعــات الزمــان والمكان.

وبقدر مَا يقدم لنا «**المنطلق المعرفيّ التوحيديّ**» نسقًا مفتوحًا لتــشكيل المــدركات الإنسانيّة وتشكيل الواقع الحيويّ لتلك المدركات -يكون التحفُّظ على دلالة المفردات المعنيّة في الأطروحات والإشكاليّات المثارة في الخطاب الفكريّ السائد-جملةً وتفصيلا. وعليه، فإنَّ تفُّرد وتمايز تراثنا في الفكر السياسيّ يرجع إلى تمايز هذا التراث في تشكله، فضلا عن تمــايز مفردات -«**النصّ**» - و«**الواقع**» - الذي تعامل معه، ولنفصل قليلا في هذا المجال لنقول: إنَّ النصَّ -في اصطلاح علماء أصول الفقه -: هو اللّفظ الذي لا يحتمل غير معنى واحــد[١٩]. وهناك المؤَّول والمشترك والمترادف وغيرها من المصطلحات؛ ولكــن المعــنى الــشائع الآن «**للنصّ**» هو حرفيّة المدوَّنات المنطوقة والقابلة للقراءة مما تركه الآباء والأجداد -والنصُّ بهذا المعنى لم يكن وحده أصل «**مرجعيّة الفكر والحركة**» في منشأ «**الخبرة الحضاريّة الإسلاميَّة**» فلم تولد هذه الخبرة في إطار تفاعل مع نصوص صمّاء، واكتشاف لمــدوّنات الأقــدمين ولا لنصوص الأولين. وإن كان من الشائع أنَّ التدوين أو الكتابة من شأنها أن تكــسب الــنصَّ «**قداسة**» تتعاظم مع الزمن، فإنّ مرجعيّة المصادر الإِسلاميّة المخطوطة والمحفوظة لا تستند إلى مثل هذه القداسة، أو ذلك «**القدم**». لأنَّ الأصل في هذه المرجعيّة مرتبط بالتنزيل والــوحي وانتساب القرآن لله -تعالى - فهو كلامه جل شأنه.

أمّا «**السنَّة**» فهي قرآنيَّة في أصلها النظريّ نبويّة في تأويلها وتطبيقها وتحويلها إلى واقع وعرف وعادات وثقافة ومنهج لنظام حياة لتحقيق القدرة على منهج التأسيّ برســول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم - في ربط التنزيل بالواقع وتوضيح منهجيّة ذلك.

فالقداسة منحصرة في المصدر المنشئ والكاشف -القرآن - وتأويله النبويّ، وبقدر مَا تتَّصل المصادر الأخرى بهما، وتقوم عليهما تكسب أهميّة علميّة، وشرعيّة معرفيّة.

---

(١٩) أخذت كلمة النصّ: ولغة «**النصّيّة**» من ينصّ من القوم؛ أي: يختار من نواصيهم، وهم الأشراف والرؤوس على مَا في النهاية لابن الأثير (٤/) وكأن النصّ من الكلام، كلام تم اختياره وانتفاؤه لمشرفه وتعيّن المراد به، وسيأتي مزيد بيان لهذا المفهوم في ملاحق الكتاب.

بل إنّنا –إذا مَا أخذنا بالاستعمال القرآنيّ للكتاب في مطلع سورة البقــرة: **[ذَلِــكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ]** (البقرة:٢) وتأمَّلنا قوله تعالى: **[لا تُحَرِّكْ بِهِ لِــسَانَكَ لِتَعْجَــلَ بِــهِ {١٦} إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْءَانَهُ {١٧} فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْءَانَهُ {١٨} ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَــا بَيَانَهُ]** (القيامة:١٦-١٩) ونحو ذلك من آيات، يمكننا أن نقول: إنّ التتريل بما يشتمل عليه من قدرة على النفاذ إلى القلوب والعقول، وطاقة على التأثير في الواقع يكاد يــبني معــنى في مدركات وواقع المتلقي يسمعه سمعًا، ويشهده شهودًا قبل أن يقرأه مدوَّنًا حرفًا ومبنى!! وأنَّ آيات الفرقان والبيان والذكر والهدى والنور، لا يمكن أن تختزل أو تجمد في «**صياغة نصيّة**». وإنَّ الكتاب المقروء عبر مَا يسطره القلم، والمخطوط الذي يحفظ في مبنى الآيات المدوّنــة في الكتاب المقروء، إنّما هو للمكنون المجيد والمحفوظ من آيات التتريل التي تظل بيانًا وفرقانًــا، وهدى وشفاءً وبرهانًا، وبشرى ونُذرًا، ونورًا مبينًا للعالميّن على تعاقب الدهور. ومن ثم -فإنَّ أيّ حديث عن «**النصّ القرآنيّ**» من خارج النصّ القرآنيّ ذاته يبقى دون حقيقتــه الكاملــة وتبقى حقيقة «**الوعي القرآنيّ**» أكبر وأعمق من أي «**نصّ**» آخر ولو استند ذلك النصُّ إلى القرآن الكريم ذاته.

وكذلك الحال إذا مَا انتقلنا إلى المصدر التأويليّ التطبيقي النبويّ –الــسنَّة-، وهــو مصدر لا ينفك عن المصدر المنشئ للإســلام، والأســس المكّونــة «**للخــبرة الحــضاريّة الإسلاميّة**»، فهنا ندرك أثر التفعيل النبويّ الشريف للقرآن في مدركات التناول والتناقــل في هذه الخبرة، بوصفه تضافرا في «**جيل التلقي**» على تقديم منهجيّة، أسوة وقدوة قبل أن يكون مجال «**رواية نصّ حرفيّ**» بمنقوله وموروثه –فإن كان الحديث يــصلنا في شــكل نــصوص ومرويّات تختلف في سياق المنطوق والمنقول منها قدر اختلاف المتن والــسند فيهــا، إلا أنَّ معايشة الأمّة لتراث النبوّة جاءت من خلال تمثُّل معاني القرآن المجيد والصلة التي لا تنفصم بينه وبين السنن، ومدلولاتها الفعليّة التأويليَّة بالنسبة لواقع الحياة اليوميّة، ومن ثم جاء أثر التــراث النبويّ في تكوين حسّ وضمير المسلم العاديّ على مستوى الفرد والجماعة[٢٠].. ولم يكــن

---

[٢٠] في هذا إشارة واضحة إلى الفروق الدقيقة بين «**السنن**» التي جاءت أصولها في القرآن المجيد، وقام عليه الصلاة والسلام بتأويلها وتطبيقها وبتفعيلها في واقع الحياة لتكون سنَّة وطريقة قرآنيَّة نبويَّة تتحول إلى عرف سائد، وثقافة.

بحال من الأحوال حبيس مجالس علماء الحديث المتفرّغين للرواية وتناقل النصوص وتوثيقها وتضعيفها. وإذا امتاز القرآن بالإطلاق والتحدي والإعجاز فإنّ السنن النبويّة متَّصلة ومحاطة بالوحي والاستدراكات القرآنيَّة وعصمة الرسول –صلى الله عليه وآله وسلّم- من جانب، ومحدّدة من جانب آخر بموقعها الزمانيّ والمكانيّ في بيان التنزيل، التطبيقيّ والعمليّ، وبمكانتها في مواضع التأسّي والاقتداء؛ تجمع بين بعدين؛ بُعد الإطلاق، وبُعد النسبيَّة، على نحو يجعلها حجر زاوية في «**المنظومة المعرفيّة والعقديَّة الإسلاميّة**» وعروة وصل بين المطلق القرآنيّ والمتحوّل في عالم الشهادة. وفي النهاية تبقى «**مطلقيّة القرآن والسنن القرآنيَّة النبويّة**» بخصوصيَّاتها الجامعة، هي المسافة الفاصلة بين الوحي وبين التراث الإسلاميّ المبنيّ عليه، والمرتبط به بشكل أو بآخر مهما علت قيمة ذلك التراث.

ومن ثم –فإنَّه إذا مَا نظرنا إلى المصدر المرجعيّ للفكر الإسلاميّ- المتمثّل في «**الوحي**» وتعاملنا معه في سياق «**النصّ**» فإنَّه يتعيّن علينا مراجعة المدلول المعنويّ والحقل المفهوميّ للمصطلح على نحو يخرجه من الأطر الوضعيّة التي تختزل وتقلص، وتخلط وتسوِّي، ولا تميّز بين النصِّ الموحى، والنصِّ البشريّ. من مدونات ومخطوطات ومؤلّفات ومحفوظات يتناقلها أهل العلم وأرباب الصناعة الحضاريّة، وتهيمن عليها «**النسبيَّة البشريّة**».

بل إنّه يتعيّن من خلال «**المراجعة النقديَّة**» أن نعيد النظر في جملة المفاهيم الكامنة التي تنطوي عليها صياغة الإشكاليّة على نحو المتقابلات المستقطبة، التي تحمل معنى «**حتميّة التعارض بل والتناقض**»، والتي توحي بأبعاد «**المفارقات الكونيّة**» التي بدورها تحمل في نسيجها مقوّمات الاصطراع كمقدّمات التجاوز من خلال إلغاء الآخر. هذا فضلا عما تضمره «**إشكاليّة واقع التناقض والتصارع**» من أحاديّة التحيّز في صالح واقعيّة مفتعلة تعج بها ماديّة المعرفيّة السائدة. فكيف تكشف الصياغة للإشكاليّة موضع البحث عن سياق من شأنه أن يصادر على قراءتنا للتراث الفكريِّ الإسلاميّ ويفرض عليه تشوُّهات هي ليست منه في شيء؟ وكيف تتأتّى مراجعة هذا السياق على نحو يجعله أقرب نفعًا في التعامل مع «**ظواهر**

فتلك هي السنَّة. أمّا نقلها إلى من لم يكن من جيل التلقي فذلك إخبار بها، ورواية لها. وهذا الإخبار وكيفيَّة قبوله أو رده هو ميدان حوارات العلماء وجدلهم.

العمران البشريّ» عامّة، وواقع «**الخبرة الحضاريّة الإسلاميّة**» خاصّة؟ وما الدور الذي يمكن أن نقوم به نحن أبناء هذا التراث الإسلاميّ في تصحيح مناهج ومداخل التعامل مع محصلة التراث الإنسانيّ من خلال إعادة قراءة مصادرنا الفكريّة وربطها بمساق حاضرنا المعاش وتصورنا؟

وإن كانت هذه وغيرها من التساؤلات التي تعرض للباحث في مصادر الفكر والتنظير الإسلاميَّة، والتي تستوجب تناولا شاملا ليس هذا مقامه، إلا أنّنا نستطيع من خلال وقَفَات قصيرة أن نحدّد ملامح التناول البديل الذي يُمكّن من استقراء واستجلاء «**مصادر الفكر السياسيّ الإسلاميّ**» في تراثنا الإسلاميّ على النحو التالي:

الحقيقة:

(١) إنّ مبحث «**الحقيقة**»[٢١] ينطلق من ركيزة وسطى، ولا يبدأ من طرفين أو من أطراف متناقضة تمامًا، كما أنّه لا ينطلق من مسقط فراغ، و«**الوسط**» هو مركز لدائرة كونيّة، ويمكن الانطلاق من هذا الوسط أفقيًّا لتوسيع مدار الإحاطة نفوذًا إلى باطن الظواهر، أو لإيجاد نافذة -أو ثغرة- يمكن من خلالها تأمين خصوصيّة الدائرة بعيدًا عن مغالق الجمود والانحسار أو الانكسار.

التقابل:

(٢) إن «**التقابل هو سنَّة التدافع**»، ويقع «**التقابل**» على مستويات، فلا يمكن أن يختزل التقابل إلى مجرد التناقض أو التضادّ، كما أنّ التدافع يتسع ليستوعب الصراع كأحد الأشكال الناجمة عن المتقابلات دون مصادرة سائر الأشكال المغايرة والممكنة لآليّات التدافع كمعطى سننّي لتسيير العمران البشريّ نحو غايته عبر مدار الزمان الكونيّ وتقلُّب الأحوال.

جدليّة النصّ والواقع:

(٣) ومن وسطيَّة ركيزة الانطلاق وتعيين المتقابلات في سياق الدافعيَّة يكون النظر إلى طبيعة العلاقة بين «**النصّ**» و«**الواقع**»، نظرة استيعاب وتجاوز.

«**فالاستيعاب**» يكون لطبائع الفعل و«**التجاوز**» يكون لمواقع الافتعال. وبهذا المعنى لا مجال لافتعال التناقض والمفارقة بين «**النصّ**» و«**الواقع**» ولا بين «**قيم وحركة**»، ولا بين خلق وسلوك، ولا بين مَا هو كائن وما يجب أن يكون. فهذه وغيرها من متقابلات متفارقات هي من دواعي ولوازم «**تراجيديا عبثيّات الوثنيّات القديمة وورثتها المحدثين**» ولكنّها ليست بحال من طبيعة الأشياء، وما هي في أصل الوجود خِلقَة أو خليقة.

---

[٢١] مبحث الحقيقة من المباحث الهامَّة في «**أصول الفقه**» وفي «**أصول الدين**» حيث يبحث فيه مَا إذا كان الإنسان مهما بلغت قدراته وطاقاته الاجتهادية يستطيع أن يبلغ الحقيقة في الواقع ونفس الأمر أو أنّه يصل إلى مَا يغلب على ظنّه أنّه «**الحقيقة**» ولذلك انقسم العلماء إلى فريقين: فريق يقال لهم: «**المصوِّبة**» وفريق يقال لهم: «**المخطئة**» وتبحث هذه المسألة في مباحث الاجتهاد. -كما جرت عادتهم بذلك- ووحدة الحقيقة وتعدّدها مثار خلاف وجدل كبيرين في أوساط علماء الكلام وعلماء أصول الفقه والفلاسفة.

المساحة بين النصّ والواقع:

وبالرجوع إلى مصادرنا المعرفيّة، وإلى التراث الفكريّ الذي تولّد في سياق الاحتكاك بتلك المصادر، يتبيّن لنا أنّ المساحة بين «**النصِّ والواقع**» من مقدّمات «**الدافعيَّة الحضاريّة**»، ومن دواعي «**السعي التدافعيّ الهادف والبنَّاء**» إلا أنّها ليست بالمساحة المستعصية على اللّقاء بل هي مساحة متحديّة؛ لأنّها مساحة محكومة في تماوجات المد والجزر بدوافع التجاذب بأكثر من دوافع التنافر، وذلك بفضل «**الغائيّة المركّبة**» التي منها جعل «**الفعل الإنساني**»، وعليها قدر وسط هذا «**الفعل والحركة**». وعليه فإنّ الواقع بقدر مَا ينأى عن «**العبثيّة**» فإنّه مستأنس بالنصّ الذي يتمثّله تقربًا أو زلفى أو تقوى أو ورعًا. كما أنَّ النصّ يسري باتجاه واقع مفتقر لمقتضيات الترشيد وبواعث السموِّ، فيتنزَّل عليه في إطار جهد واجتهاد بشريّ «**يحيا الواقع ويقرأ النّص**» –إذن- فلا نصَّ في فراغ ولا واقع مقطوع عن بواعث الرشد وهذا من الدروس الأوليّة التي نستقيها من تعاملنا مع تراثنا الفكريّ من منطلق «**المعرفيّة التوحيديَّة الخالصة**»، حيث جاء «**الهدى**» والحق ليرشِّدا الحدث، ويُكيِّفا الواقع حيث يتعانق الهدى وواقع الحدث في ضوء آيات بينات كانت لبنات في «**سور**» أحاطها تفاعل الإنسان والواقع معها بسياج من العلوم والنقول، منها مَا ارتبط بشروح حفظت تاريخ ومناسبات النزول[٢٢] وأوضحت وشائج تربط بين «**النّص**» و«**الواقع**» على نحو تتأكّد فيه قابليّة «**الواقع**» للتشكّل «**بالنصّ**» على هدى من القيم والمثل التي تجلَّت في التنزيل، والتي تمثَّلت في واقع منهاج النبوَّة الذي جُعِلَ للناس لأجيال مقبلة كحلْقة واصلة بين عوالم متعانقة؛ «**عالم القول وعالم الفعل**»، «**عالم القيم وعالم الحركة والصيرورة**»، «**عالم الإيمان وعالم العمل**»، «**وعالم العلم والنفع، والسلوك: الوعد والوفاء، الأمانة والأداء**».. .إلخ.

---

(٢٢) هذا فهم متميّز من د. مني لأسباب النزول فنحن نفهمها في إطار قدرة القرآن المجيد الهائلة على الاستيعاب والتجاوز. فالقرآن بإطلاقيَّته استوعب عصر النبوّة وعصر «**جيل التلقي**» ثم تجاوز ذلك بعد استيعابه إلى العصور الّلاحقة، وسيظل القرآن يستوعب ويتجاوز العصور وما يستجد فيها حتى يرث الله الأرض ومن عليها. وقد أخطأ أولئك الذين فهموا أسباب النزول أو مناسبات النزول، أو التوافق بين النزول ووقائع معيَّنة على أنّها دليل على «**تاريخانيَّة القرآن**» والتصاقه بواقع عصر النزول. فذلك –منهم- خطأ فادح سقطوا فيه لتقليدهم لبعض المستشرقين.

فكان نصًّا ينطوي على واقع ويستوعبه، وإن تجاوزه متساميًا منه وبه إلى غيره من مجالات واقع متجدِّد ومستحدَث، ومن ثم جاء نصٌّ مرشد معلم يحمل «**معالم الإطلاق**» دون أن يفقد قابليّة التنزُّل استجابة لدواعي النسبيّة في مواقف تحكمها حدود المتناهيات فيستوعبها ويتجاوزها.

كما أنّ الأمّة شهدت واقعًا قابلا لمناسبة المدركات القيميّة والانتساب إلى مدار المثل الأعلى إضافة إلى تقاطعات مع «**الزمانيّة**» المكانيّة على نحو جعلت من القيم معطيات في مسار «**نسبيّة الواقع**»، فلم يقع النقيض الذي أشاعته فرضيّات «**المعرفيّة الوضعيّة السائدة**»، والتي لم تقنع بافتعال القطيعة بين «**النصّ**» و«**الواقع**»، بل ذهبت لتجعل «**الواقع**» حكمًا على النصّ، بعد أن فرّغت الواقع من أبعاده القيميّة وأحكمت عزلة النصِّ في فراغيّة متوهمة، فغاب المطلق أو غُيِّبَ، بعد أن ضلَّت السبل إليه، وباتت «**النسبيّة**» هي قاعدة التحكُّم والاحتكام في كل من «**النصِّ والواقع**»، حتى كادت «**النسبيّة**» ذاتها تتحول إلى مطلق جديد يحل محل المطلق المغيّب !! في عالم يأبى فراغات المرتكز، وينحو دائمًا أبدًا إلى القواعد والمنطلقات، ولو أدّى ذلك بموجب ذات العبثيّة المعرفيّة التي تحكم منطق المفارقات إلى محو حدود الرشد وتمييع المقاييس وقلب الموازين بحيث تتبدّل المواقع، فيتحول النسبيّ إلى مطلق والمطلق إلى نسبيّ، ثم تستبد النسبيّة بسطوتها، بعد أن تنفي عن عالمها سائر المطلقات.

وهكذا تسقط «**جدليّة النصّ والواقع**» صريعة، تلك المعادلة التي تبدأ من اختزال «**المطلقات**» مرورًا باستقطابها الاصطراعيّ، وتنتهي بتمييع الحدود، وتغييب الفواصل، لتصل إلى سيولة متناهية في «**عدميّة النسبيَّة المطلقة**. وهكذا تفتعل «**إشكاليّة العلاقة بين النصّ والواقع من منظور المعرفيّة الوضعيّة السائدة**»، والتي يراد لنا أن نقرأ تراثنا ونستقرئه على ضوئها، دون وقفة مراجعة أو تساؤل؟!

سنن الدفع والتدافع:

إنّ من سنن الله في خلقه، سنَّة الدفع والتدافع؛ **[وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ]** (البقرة: ٢٥١، الحج: ٤٠)، إلى آخر الآيتين، وهي سنّة تفترض أنّ الأصل في الخلق، الحياة والحيويّة، والبقاء والتفاضل وابتغاء الوسيلة إلى مكرمة الفضيلة، ومن ثم التطلُّع إلى السبق، ومن هنا يتحقق الدفع. فالدافعيّة، والحركة الواثبة الهادفة، التي تسعى إلى التجاوز؛ تجاوز

العوامل التي تثبط الهمم، وتلجم الأفئدة وتعوق الدافعيّة، التي هي أساس الحيويّة في صـــيرورة الخلق، والتي أنشأها الله قوة دافعة، وأودعها الكون وفطر عليها مخلوقاته. ومع «**سنَّة الدفع**»، تأتي «**سنَّة الإخراج**» باعتبارها سنَّة كونيَّة خَلْقِيَّة، وسنَّة عمرانيَّة خُلُقِيَّة، فالله يخرج الحيَّ من الميّت والميِّتَ من الحيِّ، ويجعل رسالته حيث شاء، ويخرج خير أمّة للناس، من أمّة مغمـــورة أقعدها الدهر، واستنفذ قواها إلى خير أمّة تبلغ الغاية في خيريَّتها، وإن كان إخراج مثل هذه الأمّة في الزمان والمكان، هو من قبيل الأمر والمشيئة الإلهيّة التي جعلت لكل شيء قدرًا، والتي تختص بالهيمنة على أصل الحياة والموت والمعاد والحساب، إلا أنّنا -في مـــستوى أدنى مـــن التحليل والتأصيل للحدث العمرانيّ بمعطياته الزمانيّة والمكانيّة، وطاقاته البشريّة، مَا علينـــا إلا أن نقف عند الأسباب، وهو سبحانه الذي جعل لكل شيء سببًا وأســـبابًا مستحـــضرة في الدواعي والمسببّات، ضمن منظومة الكونيّات والمقدّرات، فنربط مَا بين سنن الدفع وســـنن الإخراج عند تقويم دورة العمران البشريّ، والترجيح بين المثبطات والمعوقـــات المؤديـــة إلى الركود فالهلاك، والمنشطات والدافعات الموجبة لحيويّات الـــسبق والاســـتيعاب والتجـــاوز، للوثوب عبر المعوقات والمثبّطات إلى مواقع متقدمة تؤمن أسباب تجدُّد وخـــروج الكيانـــات الحيّة، أو بلغة العمران البشريّ وأصول الاجتماع: توجد أسباب النهضة للأمّة الواثبة.

ويسألونك عن التراث:

وإذا كنا قد وقفنا عند متن التراث نصًّا في المدخل الأول، نأتي هنا من مدخل مجاور لنجعل من التراث «**مادةً وموضعًا**»، لكي نعرف من خلال هذا التراث قابليّات أمّة مَا للحياة وللخروج والتجدُّد، وذلك بفعل مَا لا يخفى من موقع تراث الأمّة من نبض حيويَّتها، وبما يحمله هذا التراث من آثار وتراكمات الماضي، ومن مؤشّرات ودلالات المستقبل فيكون التعامل مع «**التراث السياسيّ**» للأمّة جزءًا من تراثها أو بعضًا من كل، خاصَّة عندما نتعرض للمتعارضات في فكر الأمّة باعتباها جزءًا من تراثها أو بعضًا من كل، وبشكل أخص عندما نتعرض للمتعارضات المتقابلات من الأطروحات التي يتناول من خلالها الأولون واللاحقون، وكلّهم معاصرون، إشكاليّات العصر وواقع «**الحداثة**» مرورًا «**بالأصالة**» حينًا، وتجاوزًا لها أحيانًا. وفي كل حال يبقى السؤال الذي يوحي بمحوريّة المقال في «**إشكاليّة التراث**»، وفيما شاكل إشكاليّة التراث من قضايا في تحديد مسارات الفكر وبيان أبعاد التداخل والتشابك في إشكاليّة ولذلك تعدّدت الأسئلة المثيرة لجوانب الإشكاليّة، فيسألونك عن التراث؟ قل هو الثمين الذي لا تُدرك قيمته إلا بافتقاده وتفقُّده، وهو الزاد الذي لا تحصل «**الحداثة**» إلا به. ويسألونك عن «**الحداثة**»؟ قل: هي الفتنة التي لا يُردُّ بأسها ولا تُرشدُ إلى هداها بغير التراث —وهكذا يدور السجال وتحتد النبرات في لحمة الخطاب المعاصر ليفصح عن بنية من المتلازمات، ونسيج من المتقابلات المتشابكات هي في الحقيقة مفتاح لخريطة من «**المتغيّرات الفكريّة والاجتماعيّة**» التي تشكل ملامح العصر وصبغة المعاصرة في منطقتنا الحضاريّة العربيّة الإسلاميّة اليوم.

وليست الخطورة أن تتعدَّد الاجتهادات في مجال التراث، أو أن تختلف الآراء، وتتنوع المداخل والمقتربات، فكل ذلك ولا شك قابل لأنّ يكون زادًا لإثراء التراث، ولأن يكون أداةً في بناء صرح الفكر الحضاريّ الجديد للأمَّة، وشاهدًا على استعادة فاعليّتها الحيويَّة وقابلا لأنّ يحسب لصالح نهضتها وتجديد بنيتها الفكريّة، لا أن يحسب عليها. ولكن الخطورة تكمن في بنية وواقع ومنطلقات خطاب التراث، وهي مشكلة ترتبط أساسًا بواقع الصراع الحضاريّ المعاصر، وبموقع أمّة الكتاب والشهود الحضاريّ «**بما تمثّله من تراث**» من «**العالميّة المعاصرة**» بكل مَا تحمله الأولى من خصائص موضوعيّة مناهضة للخصائص التي تتمثَّل في الأخيرة،

وليس هذا مجال تفصيل وتخصيص، إذ الهدف في هذا المقام الإشارة إلى طبيعة المواجهة بين حضارة «**الاستئصال والاستئساد والغلبة**» من جانب؛ و«**حضارة التعايش عبر الاستيعاب والتجاوز**» من جانب آخر، وأثر ذلك على الموقف من التراث العربيّ الإسلاميّ وما إذا كنّا سنجعل منه موقفا يمهد لترشيد الخطاب الفكريّ ويضع قضيّة «**التعامل مع التراث**» موضعها الحقيق بها دون إفراط أو تفريط وبشكل يغني حاضرنا، ويقدم ذخرًا أو زادًا لمن يأتي بعدنا، فنكون بذلك قد قمنا بالوفاء لمن سبقنا، وأدَّينا الأمانة لمن سيلحق بنا، وبهذا الأداء والوفاء نكون أهلا للحضارة وأهلا للانتماء «**لأمّة الشهود الحضاريّ**».

تراثنا وهويّتنا:

إنّ إدراكنا لحقيقة تراثنا واكتشافنا له وعلاقته «**بهُوِيَّتنا**» لن يسمح بأن نتخذ منه موقفًا يوقعنا في المحظور ونحن في مطلع محاولة النهضة، فنقع في التقصير وعدم الأخذ بزمام المبادرة في إعادة اكتشاف تراثنا لأنفسنا وللعالم، كما أنّه ليس هناك مَا يبرر استمرار الاستسلام والانقياد للأطر والمفاهيم وللمقدّمات والنتائج التي خضعت لها طرائق التعامل مع تراثنا، تلك الأطر والمفاهيم التي وضعها الغرباء عن هذا التراث الذين يجعلون من أنفسهم ذاتًا ومنَّا ومن تراثنا موضوعًا. إنَّ الأولى بنا أن نستفيد مما قدموه؛ ولكن بعقولنا نحن، وفي ضوء تقاليد النظر والبحث العلميّ المستنبطة من أصولنا الحضاريّة ومن خبرتنا، بعد أن نعيد اكتشافها ونعمل على استجلائها، وإعادة بنائها على نحو يجعلنا أكثر قدرة على التعامل مع واقعنا المعاش، وفي ضوء مصالحنا الاستراتيجيَّة، وهذه وتلك تستبطن معايير غير معايير الآخرين وتؤطّر لها وتقومها موازين مستمدة من «**المقاصد الشرعيّة**» التي يجهلها آخرون.

فتنة التراث:

إنّ الذي أكسب «**الخطاب العربيّ الراهن**» حول التراث الطابع الحدِّيّ والجدّلي الذي درج عليه المتناولون لهذا الموضوع في العقود الأخيرة، لا شك هو واقع ردّ فعل التحدِّي الحضاريّ الذي تعيشه الأمَّة. وهو واقع مأزوم انعكس على «**خطاب التراث فحوَّله إلى خطاب عقيم**» يستنزف الطاقة الفكريّة للأمّة بدلا من أن يغنيها؛ بل لقد صار هذا الخطاب ذاته من عناصر «**أزمة الواقع العربيّ**»، ومعول هدم في أسس البناء، وعقبة في ترشيد «**إعادة بناء الوعي الحضاريّ للأمة**».. وربّما يرجع ذلك إلى مَا أحاط بواقع محاولات «**النهضة**

العربيّة المعاصرة» التي لم يقف تقصيرها تجاه تراثها عند ترك عمليّات إحيائه واستعادته إلى الآخرين؛ بل تجاوز الأمر ذلك إلى حدّ جعل الآخر يوظّف تراث الأمّة ضدّ مصالحها، ويجعل منه ثغرة تقويض واستنزاف تنفذ منها سهام المناهضين من الخارج وتعشش فيها جراثيم الواقع المأزوم من داخلها. وبين سموم الحاقدين وأمراض المحبين —كذلك- في مثل هذا الواقع تُثَار وتتأجج «**فتنة التراث**» على نحو يستدعي إلى ذاكرة الأمّة ظروف الفتنة الكبرى التي اكتوت بلظاها وهي لا تزال تحبو، في ربيعها الأول بعد أن اكتملت مقوّماتها، واستوت على الرشادة والهدى في ظل النبوَّة، ووضعت أمام مسئوليّتها التاريخيّة، فإذا بها تتعرض لأعاصير الابتلاء والأداء ليحدث مَا لم يقع الشفاء التام منه حتى الآن.

وقد يوضح موضع التداعي والمقابلة مع الفتنة الكبرى في كل من دلالة التراث بالنسبة لذاكرة الأمَّة، وفي موضعه من عمليّات التشييد الحضاريّ كون التراث هو زاد الأمم في تواصلها الحضاريّ مع الذات أولا ومع غيرها، كما شهدت بذلك الخبرة الحضاريّة لنا ولغيرنا، وكما يتجلّى في «**المراجعات العقديّة**» التي تأتي بها إرهاصات رواد الصحوة الحضاريّة بيننا كما في وثيقة مناجاة «**شاهد قرن**» لصاحبها مالك بن نبيّ المفكّر الجزائريّ المعروف، وكما في أطروحة «**أمتي والعالم**» للعلأمّة الفذ ومعلم جيل «**التراث السياسيّ الإسلاميّ**» حامد عبد الله ربيع، الذي أصّل لعلم سياسيّ عربيّ معاصر من منظور حضاريّ مقارن، وكما في المراجعات الهامّة التي بدأها العلأمّة طه جابر العلواني منذ عام ١٩٩٠ وما يزال يعمل فيها ليراجع تراثنا في «**العلوم النقليّة**» أو معارف الوحي. فإذا أدركنا موقع التراث من عمليّة تجديد بناء الأمّة فإنّنا نستطيع أن ندرك خطورة مَا تتعرض له الأمّة حين يتعثّر السبيل في هذا المجال، فلا نفتقد مسالك الوصول إلى هذا الزاد الحيويّ وسبل التعامل معه فقط بل يتحول الزاد التراثيّ إلى عامل من عوامل التشويه والغبش وتداخل الرؤى واختلاط الأمور ليصبح التراث ذاته في آن واحد أداة ووسيلةً وطرفًا في خصومة سجالية متأججة هدفها «**الكيان الاجتماعيّ الحضاريّ للأمّة**» وجودًا ومصيرًا.

وهذا يوضّح الارتباط المصيريّ بين التراث وهُويّة الأمَّة، ذاكرةً وتمثّلا وتطلّعًا، ذاكرة للماضي وتمثُّلا للحاضر وتطلُّعًا للمستقبل، وهذا الارتباط المصيريّ بين التراث والهُويَّة من الأمور التي أسقطت الغفلة عنه «**الخطاب العربيّ المعاصر**» في متاهات كان في غنى عنها،

حيث تصدّى للتراث حينًا بالتبجيل وأحيانًا بالهدر والتسفيه وكاد أن يقلب التراث ذاتــه إلى مادة للمهاترات الكلاميّة الحديثة التي كثيرًا مَا اقتصر نصيبها من الحداثة على تبعات الاستنفار والاستلاب. ولا شك أنَّ تطوير «**منهاجيّة ملائمة للتعامل مع مصادر تراثنا**» هــي خــير ضمان لتأمين مسار الخطاب العربيّ المعاصر في هذا المضمار .فلا يقــع في مزالــق الإفــراط والتفريط التي حفت به على مدى العقود الأخيرة.

ويمكن أن نشير في عجالة إلى بعض المفارقات التي تمخضت عن الخطاب المعاصــر في هذا المضمار على النحو التالي:

أولا: إنَّه بغض النظر عن المنطلقات والبواعث الكامنة أو الظاهرة للأطــراف المعنيّــة وعلى الرغم من تكثيف وتنويع استراتيجيَّات المواجهة مع التراث من دعاة الحداثة والتجاوز وروّاد نقد العقل العربيّ ودعاة الّلحاق الحضاريّ، فإنَّ نتائج هذه الجهود قد أتت على غــير مراد أهلها حيث نلاحظ أنّ هذه الجهود في جملتها صارت إثراءً لخطاب التــراث في الفكــر العربيّ المعاصر خاصَّةً إذا مَا قارنَّا ذلك بالنقطة التي بدأ منها الخطاب في فترة سابقة، وذلــك من حيث الشكل والمضمون. فخطاب التراث جاء في بداياته أساسًا خطاب نقل وتلقــي في شقيه المدافع والمناوئ، وغلب عليه الطابع السجالي، وقلما ارتقى إلى مستوى الحوار، وغالبًا مَا وقف عند الجزئيّات، في حين يتجه هذا الخطاب اليوم، بغضّ النظر عن المحتوى والتفصيل، إلى محاولات في التأصيل من منطلقات متباينة، وإلى تناولات على مستوى أكثــر شمــولا — ومحاولات لتقديم الجديد، وإن تفاوتت هذه الجهود في الأصالة والجديّة والعمق والاستقلال. كذلك تلاحظ بدايات متفاوتة في تجاوز دوائر الخطاب المغلق لتناول الرأي الآخر بالمناقــشة وبالتفنيد والتعقيب تفكيكًا للبنية المنطقيّة والموضوعيّة، إلحاقًا للفروع بمنابتها، وتحريرًا للدوافع وربطها بدلالاتها الفكريّة والاستراتيجيّة، اعتمادًا لإطارها الحضاريّ في أبعاده المختلفــة، ولا يخفى مَا يتبع ذلك من آثار في تحقيق النقلة النوعيَّة المنشودة في الــساحة الحــضاريّة فكــرًا وممارسة تمهيدًا للرشد الفكريّ والعمليّ ولآليَّات الحوار.

ثانيًا: نلاحظ زيادة الاستقطاب في «**خطاب التراث**» مع تصاعد حدة «**المواجهــة الحضاريّة**»، وقد صاحب ذلك انتقال ثقل هذه المواجهة إلى داخل صفوف الأمّــة بعــد أن كانت تدور رحاها في الأطراف بدعم من جيوب مواقع الاستلاب الحضاريّ، مــن جهــة

أخرى صاحبتها بوادر نقلة نوعيَّة في وعي الأمّة في اتجاه إعــادة ترتيــب الأولويّــات، ورد الاعتبار لقضايا إصلاح مناهج الفكر والتطوير وتوظيف الأصول المعرفيّة في عمليّات التحصين والبناء لتأسيس مناعة «**الكيان الاجتماعيّ الحضاريّ للأمة**» وتأمين فاعليّاته التاريخيّة.

وربما جاء الحديث عن «**إشكاليّة التراث في الخطاب العربيّ المعاصر**» مؤشِّرًا علــى تصاعد المواجهة الحضاريّة، وعلى محوريّة الأبعاد المرتبطة ببناء الهُوِيّة والحفاظ عليها وتطويرها وتمكيّنها في هذه المواجهة. ومما لا يخفى أن تحويل التراث إلى كليّاته من جانب آخر يعمق من البعد الجدليّ الصراعيّ للخطاب، الأمر الذي يساعد على رفع مستوى الخطاب من خــلال فرض تحدّي «**المنهاجيّة والأصول**» على «**عقل مستقيل**» اعتاد الوقوف عنــد الــشكليّات والفروع والغوص في الجزئيّات والاستعاضة عن الاعتماد على الذات بجهد الآخرين —ســواء كانوا من الأولين أو من دونهم، فيأتي فرض محوريّة التراث على مستوى الإشــكاليّة لكــي يمهد - ولا نقول ليضمن - بعث كوامن المدركات الغائبة، وتعبئة قدرات النقــد والمراجعــة، فيرتفع مستوى الخطاب مع نضوج الطرح —وقد يكون خير مثال على ذلك سلسلة المقالات التي نشرتها جريدة الحياة حول «**مذبحة التراث في الخطاب العربيّ المعاصر**» لكاتبها الأستاذ جورج طرابيشي، والتي صدرت مؤخرًا في كتاب بهذا العنوان —إلاّ أنّه في نفس الوقت تــأتي خطورة التجريد عند هذا المستوى من الخطاب في واقع احتداد «**المواجهة الحضاريّة**» ليعمق من الطابع التسويغيّ لهذا الخطاب على حساب قابليّته كمدخل لتطوير «**العقل الحــضاريّ**» وإعادة بناء صرح «**العقليّة الفاعلة**».

<u>ثالثًا:</u> إنَّ فتح ملف التراث على الشكل الذي أخذه قد جاء بنتائج مغايرة للمقدمات التي بادر بها أصحابها. فالذين أرادوا خيرًا بالتراث وتسربلوا به ملاذًا من غــائلات الحداثــة وحفاظًا على كيان الأمّة ووحدتها، كثيرًا مَا انتهوا إلى تعريض ظهر الأمّة لخناجر أعــدائها، ووضع الثغرات في مواطن دفاعها، وذلك من خلال الجمود وضيق الأفق وقلة الحيلة وضعف الوسيلة وسرعة الاندفاع والتهور وسهولة التغرير بهم واستدراجهم، بذلك كلّه وغيره، قدموا تراث الأمّة لقمة سائغة للطامعين، في حين أنَّ الذين أرادوا تقليمه وتحجيمه مسخًا وتــشويهًا ساعدوا على استنهاض أسس جديدة للمراجعة والنظر من شأنها أن تمهد «**لقطيعة معرفيّــة**» مع مخلفات عصر آخر.

رابعًا: لقد قدّم الاستشراق «**الأطر والمفاهيم الأساسيّة لقراءة التراث الإسلاميّ**» في مجالات الفكر السياسيّ، ضمن المجالات الأخرى، من رصيد «**الخبرة الحضاريّة الإسلاميّة**». ولم ينجم عن هذا السبق في إعادة كشف تراثنا لنا مجرد وضع نماذج من عيون تراثنا المهدرة في متناول أجيال من الباحثين الجدد –وهذا ولا شك كان من قبيل الإنجازات المحمودة، ولكنّه أيضًا - من خلال تعامله مع مصادر تراثنا - قدَّم - إضافة إلى «**أدوات البحث ومناهجه تلك الأطر والمفاهيم**» لقراءة هذا التراث في ضوء «**منظور حضاريّ ومعرفيّ**» مغاير؛ بل ومناقض ومعارض في كثير من الأحيان –وفي ذلك كانت الخطورة - كل الخطورة.

فكأنَّنا نحن أبناء التراث قد وقعنا في المحظور مرتين؛ مرةً حين قصَّرنا في أخذ المبادرة في تجلية تراثنا لأنفسنا، فأهملنا مَا أهملنا، وتكاسلنا وتقاعسنا؛ ومرة أخرى حين استسلمنا في أصول النظر والتعامل مع هذا التراث، فكنّا كمن استعاض لقراءة الآخر عن عقله بالنقل عن سواه فأودعنا ثقتنا في غير موضعها، وعجزنا عن التدبُّر في تراثنا تدبُّر الراشد المعتبر، الذي يعي معنى «**التراث ودلالته**» في كيان الأمم، والذي يستطيع أن يضعه في موضعه الصحيح بالنسبة للمصادر التي استقى منها، وواقعه الذي تعامل معه حتى يتسنَّى لنا حسن الاستفادة والتواصل على نحو يثري بناءً فكريًّا وحضاريّا متجدّدًا.

ولم يكتب بعد لجلِّ تراث «**الفكر السياسيّ الإسلاميّ**» أن يُقرأ من منظور خاص به؛ بل إنَّ هذه القراءة مرت بمراحل أقحمت على التراث إقحامًا، سواء في حيثيّاتها الفكريّة أو منطلقاتها وبواعثها الذاتيّة والموضوعيَّة.

خامسًا: عندما تأسّست الأطر المنهجيّة الخاصّة بالدراسات السياسيّة –كدراسات متخصّصة تُدرَّس في الجامعات العربيّة الحديثة، لم يوجد مَا يرجع إليه سوى دراسات معدودة تناولت «**الفكر السياسيّ الإسلاميّ**» من مداخل مدارس الاستشراق التي كانت قائمة آنذاك في عقود الخمسينات والستينات مع اختلاف محاور التركيز والتحليل في ضوء المنطلقات والبواعث الخاصَّة بكل باحث، فتارة تتناول تقاليد الحكم والدولة في الإسلام كفرع من تقاليد الدولة الفارسيَّة القديمة. وتارة تتناول مفاهيم وقيم السلطة والسياسة انطلاقًا من إعادة اكتشاف تراث الفكر اليهوديّ «**كما عُبِّر عنه في ثنايا الحضارة الإسلاميَّة مستفيدًا من مناخ الحريّة والازدهار الثقافيّ الذي حققته تلك الحضارة لسائر الروافد والتيارات التي**

احتضنتها وحافظت عليها -ومنها التراث اليهوديّ بمذاهبه ومدارسه». وتارة أخرى جاء تناول التراث السياسيّ الإسلاميّ من منطق ومنطلقات كَنَسيَّة طُعِّمت ببعض العلوم الحديثة في مجالات الاجتماع السياسيّ والتحليل النفسيّ والماديّة التاريخيّة وغيرها من مدارس وضعيّة. وفي كل هذه الحالات غابت المحاولات الجديّة لتناول تراث «**الفكر السياسيّ الإسلاميّ**» من منطلقات معرفيّة وفكريّة وتاريخيّة اجتماعيّة ارتبطت بالأرضيّة الحضاريّة التي أخرجته. وباستثناء بعض المبادرات الفرديّة التي اخذت تتبلور في العقد الأخير، ونخص منها مَا أتى به العلأمّة الدكتور حامد ربيع من أصالة وإبداع في حقل الدراسات الحضاريّة المقارنة في الفكر السياسيّ كما سبق أن أشرنا، وهو عطاء لا يزال في طور الكشف والتجلية من قبل مدرسته، فإن أغلب الإنتاج العلميّ والفكريّ المتاح في هذا المجال يأتي بعيدًا عن النظرة النقديَّة المستوعبة للأصول المرجعيّة والسياق الحضاريّ لهذا التراث. ومع هذه التحفُّظات المعدودة يجوز لنا التعميم بدون تردّد إذا مَا قلنا: إنّه -إجمالا عرفنا في المصادر القليلة التي تناولت «**الفكر السياسيّ في الإسلام**» كموضوع متخصِّص ومستقل مداخل اختلفت في الجزئيّات - من حيث اختلاف المداخل والمحاور ومنطلقات التركيز - ولكنَّها اشتركت جميعًا في مشربها الاستشراقيّ بكل مَا يحمله هذا التوصيف من معاني الالتباس والتلبيس الناجم عن الإقحام المعرفيّ والقيميّ من جانب، وعن تمثُّل لمصالح سياسيّة وحضاريّة مغايرة من جانب آخر- في كثير من الأحيان.

وإذا كان الاستشراق قد قدم الأطر والمفاهيم الأساسيّة -لا المناهج والأدوات البحثيّة فقط - لقراءة التراث الإسلاميّ بوجه عام، إلا أنّ الآثار والدلالات التي ترتبت على ذلك في مجالات التعامل مع «**التراث السياسيّ والفكريّ والتاريخيّ**» بصفة خاصّة ربما كانت فتكًا في روح الأمّة ونفسيّة الجماعة وعقول مفكّريها. ويرجع ذلك لموضوع البعد السياسيّ كركن تأسيسيّ في قوامة الجماعة - أيَّة جماعة كانت ترنو إلى الحضور التاريخيّ - كما يعلمنا ابن خلدون في مقدمته لعلم العمران البشريّ: فالخلل الذي يصيب فكر الأمّة عند هذا المستوى تكون له مضاعفات وخيمة سرعان مَا تتسرب لتعم «**نسيج الفكر الاجتماعيّ والعمرانيّ وتشل فاعليّات الأمة**». وما علينا إلا أن نعتبر من الخطاب الفكريّ العربيّ في هذا المجال، وفيما يحمله من أغراض «**فتنة التراث**».

حتى إنّ الجدل الذي ألمحنا إليه والذي يدور حول العلاقة بين «**التراث والحداثة**»، وما تثيره هذه العلاقة من متواليات «**الأصالة والمعاصرة**»، و«**التقليد والتجديد**»، و«**التبعيَّة والذاتيَّة**»، و«**التمايز والتماهي**»، و«**الخصوصيَّة والعالميّة**»، وباختصار كل مَا يتعلق «**بالهُوِيّة الحضاريّة**» تحديدا –منشأ ومآلا، بقاءً وفناءً، وِجْهةً واتجاهًا. هذا الجدل هو الذي يغلب على الساحة الفكريّة العربيّة المعاصرة وهو الذي يعطي الخطاب العربيّ الحديث كثيرًا من الملامح التي توثق تواصله واتصاله من حيث لا يدري أصحابه، مع أصوله التاريخيّة في مهد تشكُّل «**الكيان الاجتماعيّ الحضاريّ**» الذي ولد مع انبعاث إخراج عرب شبه الجزيرة العربيّة كنواة «**لخير أمّة أخرجت للناس، أمّة وسط بين أمم العالمين –حُمِّلت الرسالة العالميَّة أمانة، وكلفت الشهادة بالحق وظيفة حضاريّة**».

وليست الغرابة في التواصل والاتّصال في ذاته، فإنَّ الأمم الحيَّة لا تعدم قنوات تؤمِّن لها الحد الأدنى من شروط حراكها وحيويّتها على مدى حضورها التاريخيّ، وليس التواصل والاتّصال في حلقات الصيرورة التاريخيّة لأمّة من الأمم –إلا شرط من هذه الشروط كما يشهد بذلك تاريخ الأمم- ولكنَّ الذي يدعو لوقفة متأملة عند رصد الخطاب العربيّ المعاصر من مفرق إشكاليّاته المتشاكلة، هو أنَّ لهذا الاتصال والتواصل من الخصائص مَا يتجاوز الأبعاد الوظيفيّة إلى أبعاده البنيانيَّة ذاتها على النحو الذي من شأنه تكريس أنماط في التعامل الفكريّ وفي الخطاب الأيديولوجيّ، وفي العلاقة بين السلطة والفكر، وبين الذات الحضاريّة والآخر، حتى إنّ كسر «**حلقة الاجترار السلبيّ**» - أو مَا يمكن تسميته بدورة «**الاسترجاع الاجتراريّ**» التي من شأنها إعادة إنتاج السلبيّات التي استبطنها «**العقل السياسيّ العربيّ المسلم**» قديمه وحديثه، ونقلها بين جيل وجيل وإن اختلفت السياقات والمسميات– لا يتأتى إلا باستنباط المنهاجيّة المستوعبة للأصول المرجعيّة الحضاريّة وتوظيفها في إعادة قراءة جامعة ناقدة تضع الجزئيّات في إطار الكليّات، وتردف الفروع بأصولها تمهيدًا للترجيح والتنقيح المقدم لتجاوز السلبيّات المزمنة، وتفعيلا للإيجابيّات الكامنة. وهذا مما يضفي أهميّة خاصَّة على قضيّة «**المنهاجيّة في التعامل مع التراث السياسيّ ومصادره**»، ويجعل منها منفذًا محوريًّا في تقويم استراتيجيّات «**التدافع والخروج**» لأمّة تعثَّرت.

إنّنا لو راجعنا الأسس المعرفيّة والفكريّة والنظريّة في تعاملنا مع كل من حقل «**السياسة**» وحقل «**الدراسات السياسيّة المعاصرة**»، في ضوء إعادة قراءة «**الخبرة الحضاريّة الإسلاميّة ومصادر هذه الخبرة في الأصول والتراث**» لوجدنا الحاجة ملحة كذلك لمراجعة الكثير من المسلّمات السائدة، ولأصبحنا أكثر قدرة على الاستيعاب والتوظيف لما تقدمه تلك العلوم بعد تناولها نقدًا وتجاوزًا - وبعد أن نكون نحن قد تجاوزنا «**حالة التلقي المستلب والسالب**» الذي نسجنا على منواله منذ مَا يزيد عن قرن من تجربة «**الحداثة**» في ديارنا، عندها نكون أهلا للتعامل الحضاريّ وتكون لمبادراتنا الفكريّة تمايزها وآثارها.

سادسًا: فعند إعادة بناء «**علم السياسة**» من منطلق استعادة القدرة على الرجوع إلى مصادر تكويننا الموحاة ومناهجها وقراءة تراثنا وتقويم تراث الآخر من منظار «**المراجعات النقديّة**»، ووفقًا للمعرفيّة المغايرة، قد نجد أنفسنا إزاء مدخل أقرب إلى منطلقات تحليليّة خلدونيّة بعد تطويرها، وهي —كما هو معلوم من «**مقدّمته المنهاجيّة في استقراء تاريخ الأمم**»— تضع ظاهرة العمران البشريّ، حيث تكون مثل هذه المنطلقات أكثر غنى على مستوى التنظير الفكريّ، وأقرب للواقع على المستوى الحضاريّ، وأنفذ حكمة وإحاطة على مستوى المواقف العمليّة من المدخل الاختزالي الذي يقلص «**الاجتماع البشريّ إلى الوجود السياسيّ للجماعة**»، كما هو الحال في الفكر اليونانيّ القديم الذي كان يتعامل مع ظواهر الاجتماع البشريّ من «**منطلق العقلانيّة الإحيائيّة**» فافتقد الأرضيّة المعرفيّة التي تتيح شمول الرؤية الحضاريّة وتوازن أبعادها، فمهّد بذلك للفصل التعسُّفي بين أبعاد الحياة العامة للجماعة واختزل الحياة العامّة إلى بعدها العلماني متجسّدًا في «**السياسة**» - تمهيدًا لإسقاط الإطلاق في غير مجاله، فنجم مَا نجم عن ذلك من عواقب وخيمة في الواقع التاريخيّ، وما التاريخ السياسيّ الأوروبيّ الحديث مع منشأ «**الدولة السياديّة**» في القرن التاسع عشر إلى اختلاق أسطورة «**الدولة القوميّة**» لدى المثالية الألمانيَّة في القرن العشرين إلا أحد الآثار العمليّة الناجمة عن مثل هذا المدخل الأحاديّ المبتسر الذي اختزل «**السياسة في القوّة**» وربطها بالدولة شكلا، وسوَّغ لها مجالا حيويًّا مستقلا تستقي منه شرعيّتها وتفرضها من خلال سيادتها على الجماعة.

عندها يكون هناك مجال لمراجعة أسس «**علم السياسة**» المتداول، كما صاغه «**ماكيافيللي**»، فقد يظل الأب الشرعيّ لهذا الحقل فيما يخص «**التطور الحضاريّ الأوروبيّ**»

وانبثاق بذور الحداثة كما قدمتها خبرة هذا الحوض الحضاريّ، ولكن ينبغي أن نحدّد الفواصل بوضوح، فلا يعني ذلك بتاتًا التسليم –بأثرٍ رجعيٍّ- «**بعالميَّة الميراث الماكيافيليّ بدعوى علميّة أو موضوعيَّة أو حداثة هذا الفكر**»؛ بل إنَّ نسبة هذا الفكر إلى سياقه الحضاريّ المستبطن لجذوره اللاتينيَّة خاصة ولبيئته التاريخيّة المباشرة في الواقع الاصطراعيّ للدويلات الإيطالية في مطلع الحداثة، لهو أدعى للنظر عند تفكيك خيوط هذا الفكر وإعادة تركيبها، وعند متابعة آثار هذا الفكر في مسار التطور الأوروبيّ ومقاربته في الارتدادات المنعكسة على مسار الكيانات الحضاريّة الأخرى التي امتد إليها النفوذ الغربيّ بمعطياته التاريخيّة الماديّة والمعنويّة.

و«**الفكر السياسيّ**» الحديث سواء أرّخنا له من ماكيافللي وهو يقدم النصيحة للأمير ويحاوره في سياسة الكيان السياسيّ الحديث، وبناء قاعدة السلطة والتمكن في خضم الفوضى التي عمّت المدن الإيطالية في المرحلة الانتقالية التي شهدها مع انهيار نظام الإقطاع، وبدايات تكوين خريطة أوروبا الحديثة، سواء وقفنا معه عند حقبة مفكّري «**العقد الاجتماعيّ**» –خاصة في المدرسة الانجليزيّة- حيث رأينا «**هوبز**» يُسوِّغ لبناء «**الدولة المستبدة**» ويقدم المبرّرات لتركيز السلطات في يد الملك القوي القادر على تجاوز الفرقة المؤدية بأمن واستقرار البلاد والمبدّدة لثروات العباد. ثم إذا تابعنا محور هذا الفكر مع تغير الظروف –واحتداد الصراعات بين مؤسّسات الحكم مَا بين البرلمان والملكيّة- لرأينا كيف انتقل الفكر السياسيّ في هذا الحوار إلى تسويغ الحقوق بإقرار الحريّات في إطار دعم البرلمان كسلطة ممثّلة للمصلحة العامة ومراقبة للسياسات، والتبشير بمبدأ التسامح الدينيّ، كعلاج للانشقاقات في الكنيسة وللانقسامات الدمويّة التي قامت في عصره.

هنا وهناك نجد معالم منهجيّة جديدة تتبنّى استقراء الواقع، وبقدر تفاعلها معه تأتي النصوص المعالجة بالتشخيص والمراجعة، وإن تفاوتت درجات الانفصال والاتصال في المواقع والثقافات الفرعيَّة المختلفة التي في المنطقة الحضاريّة الواحدة. وليس أمامنا لنتحقق من صحة تلك المقولة إلا الرجوع إلى نسيج التراث الوفير الذي خلفه جدل ونقاش الأقدمين من أعلام الفكر اليونانيّ والرومانيّ ثم الفكر الكنسيّ الأوروبيّ في غضون القرون العشر التي توسطت القديم والحديث- وكلّه من قبل التراث الذي خلّف آثارًا لا يزال يعتدُّ بها في تواصل عمليّات

البناء وإعادة البناء للوعي بالذات ولوعاء التشكّل التاريخيّ للحضارة الغربيّة المهيمنة - حتى يتبيّن لنا كيف أنّ مكونات الفكر في حقبة معيَّنة لا ينبغي أن تكون بالضرورة هي ذاتها مكوِّنات الموقف التاريخيّ اللازم عنها، وأنَّ الفصل وارد وقائم بين دائرة الخطاب ودائرة الحوادث التي يتشكل عصب المواقف التاريخيّة في مسار الجماعة منها؛ حتى إن الفكر يمكن أن تكون له امتدادات تجاوز المواقف التاريخيّة المباشرة التي أفرزته، ويمكن أن تعاد صياغته وفقًا لملابسات مغايرة دون أن يفقد سياقات يكنّها في داخله، وما علينا إلا أن نسوق الإبهام والغموض الذي يحيط بموقف كثيرين من دعاة وحملة ميراث الاستنارة والعقلانيّة من حضارة الإسلام قديمًا وورثته المستضعفين حديثًا ليتضح لنا مثال ذلك.

سابعًا: وعلى الرغم من أنَّه عمليًا يصعب الفصل بين مساقات التأمّل والنظر في الجماعة وسياقات الفعل والحركة، كما عمد الفكر القديم، إلا أنّه يمكن رصد مساق الفكر السياسيّ فيها، والتسليم له بقدر من الاستقلالية باعتباره محصلة جملة معطيات أو تشكُّلات؛ بعضها ظاهر، وكثير منها مضمر في عناصر معرفيّة وقيميّة ونفسيّة وروحيّة، يعاد صقلها بين الفينة والفينة وفقًا لمحدّدات ظرفيّة –زمانًا ومكانًا، علمًا بأنّ حداثة الفكر السياسيّ لا تكمن في هذا المقام؛ فالذي ميّز الحداثة في الفكر السياسيّ الأوروبيّ ومهّد لبلورة حقل التعامل مع الظاهرة السياسيّة من منطلقات المشاهدة والوصف القابل للتحليل والتفكيك والتفسير والتعليل، ثم التشخيص والتقرير، خلافًا للمنهجيّة الكلاسيكيَّة التي ظل قوامها فلسفيًا تأمليًّا بالدرجة الأولى، ليس مجرد فصل السياسة عن الأخلاق الذي قدم له ماكيافللي متخذًا من «**القوة مجردة عن الحق**» مادة «**علم السياسة**» ووحدته الأولى والنهائيّة في الرصد والتقويم لجملة علائق القوى وسياسة المصالح، ولكن لأنَّ التعامل مع الظواهر السياسيّة في المجتمع أخذ نهجًا استقرائيًّا جعله أكثر ارتباطًا بالواقع، وإن كان في نفس الوقت قد مهَّد ذلك المنطلق الحداثيّ لإعادة التعريف بأبعاد ذلك الواقع فكرًا ومثالا وممارسةً على نحو حمل مَا حمله من سلبيّات توطنت العقل الحضاريّ الغربيّ الحديث وسوغت تجاوزاته.

ثامنًا: ولا يخفى أنَّ محوريَّة الثورة الفرنسيّة في قراءة معالم الحداثة ترجع إلى مَا مثَّلته حوادث الالتحام والمجابهة بين الأطراف الاجتماعيّة المعنيّة في لحظة تحول تاريخيّة اقترنت بوعي خطابيّ جديد في نسيج التراث الفكريّ الغربيّ، وهو الوعي الذي دُشّن في سجلات أصحابه

باسم «**الخطاب الأيديولوجيّ**» حيث تداخلت فيه العلاقة بين عالم الفكر وعالم الحركة، عالم القيم والمثل، وعالم الواقع والحدث، متخذة شكلا جديدًا تولّدت منه منظومة معياريَّة للحكم على الأفكار كصناعة ومزاولة، قوامها الجدوى والمنفعة، ومحكّها موقع الفكرة من الحدث والواقع، ومدى ارتباط الفكرة بالموقف والمصلحة، ودور الفكرة في الترشيد والتسويغ، بحيث صارت «**بنية الخطاب الفكريّ**» موضعا لإعادة التشكل على نحو اصطحب واقترن بإعادة تشكيل البنية المعرفيّة ذاتها، وانعكست في منشأ العلوم الحديثة التي قدمت للفعل التاريخيّ دعمًا على مستوى الممارسة والتجربة.

وفي مقدمة ذلك الصرح المكّين الذي تولّد عن ذلك كانت «**علوم الإنسان وعلوم الاجتماع البشريّ**» بفروعها التي جاءت في أصولها وتطورها محصِّلةً وشاهدًا على مفارقة نوعيَّة بين «**الخطاب الفلسفيّ والخطاب الحركيّ**»، مفارقة ظلّت كامنة في الوعي الجمعيّ الذي التقت عنده روافد خطاب التنوير الأوروبيّ إلى أن وجدت صياغتها الفكريّة في أطروحات اليسار الهيجليّ فأضحت «**حركيّة الفكر**» -منشأً ووظيفة- من مسلمات الوعي العلميّ المعاصر –معرفيّا وفكريًّا- ولم تتوقف سمات «**الخطاب الفكري المعاصر**» عند اقترانه بتشكيل مصلحيّ أو مذهبيّ في إطار تشكلات الحضارة الغربيّة المعاصرة، ولكن «**بحكم الطبيعة الاصطراعيّة لهذه الحضارة ومن موقع فعّاليّتها الحركيّة المستندة إلى قاعدة ماديّة غير مسبوقة تؤمِّن لها الغلبة المطلقة في أيّ موقف مواجهة تقتصر عناصر التقويم فيه على المقاييس الماديّة البحتة**»، صار الخطاب الفكريّ المعاصر خطابًا عالميًّا –يفرض على الآخر تراثه ومذاهبه ومصالحه؛ بل ويلتحم بالموقف الحضاريّ –سياسيّا واستراتيجيًّا واجتماعيًّا واقتصاديًّا وفكريًّا- وهو الموقف الذي تحدّده الحضارة الغربيَّة ذاتها؛ بحيث يصير بقدر اقترابه من مفاصل التشكُّل الحضاريّ، وبغض النظر عن أطرافه المعنيّة المباشرة وجغرافيّته؛ بل وبغض النظر عن موضوعاته لا ينفك أن يكون هو ذاته رافدًا بدرجة أو بأخرى لخطاب «**العالميّة المهيمنة**». وقد تتفاوت هذه النسبة حدَّةً ودلالة ولكنّه يبقى في النهاية رهن بنية الخطاب المعاصر ذاته بكل مَا يحمله ذلك الخطاب من رواسب التحيُّز الحضاريّ.

تاسعًا: والفكر العربيّ المعاصر جاء وليدًا لهذا الواقع المزدوج من «**هيمنة الآخر واستلاب الذات الحضاريّة**» مع مَا ينجم عن ذلك من تعطيل وتبديد لفاعليّات الجماعة

ونظمها، وهو يحمل كل قسمات هذه الولادة التاريخيّة المبتسرة، إذ هو جاء متفاعلا مع هذا الواقع ومنفعلا به، وبدرجة أقل جاء فاعلا فيه ومؤثّرًا —ونحن إذ نتحفّظ على فاعليّة الفكر العربيّ المعاصر في واقعه المباشر بصفة خاصة، فليس مرد ذلك إلى التشكك في قابليّة الفكر في التأثير في هذا الواقع؛ بل لأنَّنا نؤمن أنّ فعالية الفكر عامّة مرهونة بشروط لم تكتمل بعد في بنية الفكر العربيّ المعاصر، وإن بدت بعض بوادرها تُدرك، فلم تكتمل عناصر تحققها بعد — بل إنَّنا على ثقة من أنَّ إمكانات تجاوز أزمة الواقع المعاصر تعتمد -إلى حد كبير- على استعادة تلك الفاعليّة المفتقدة للفكر الذي تكمن وظيفته الأساسيّة في مجال هذه العلاقة في الترشيد والتصويب، وليس كما هو الشائع، في التسويغ والتبرير أو الندب والتفرّغ، وإن كانت وظيفة الفكر والمثل بالنسبة للحركة هي على غرار موضع الوعي من الإرادة في منطق الحضارات على اختلافها وإن تفاوتت في وقع هذا الارتباط من حضارة إلى أخرى، ومن حقبة إلى أخرى داخل الحقل الحضاريّ المشترك، إلا أنَّه بالنسبة للكيان الحضاريّ العربيّ على المستوى التكوينيّ والحركيّ المتمثّل في بنية التأسيس وآليات المسار، تبقى محوريّة الفكر في تقويم الواقع، ولا يزيدها تبدل الموقع والزمان إلا تأكيدًا، كما يشهد بذلك الواقع المعاصر الذي تعيشه منطقتنا في إطار العالميّة الراهنة. ولو أنَّ تأكيد الشاهد في هذا المقام يأتي من قِبل آثار الفعل والإيجاب.

عاشرًا: ولا يمكن القيام بمراجعة جذرية «**للفكر السياسيّ الحديث**» مَا لم يتم التحرر من هيمنة «**التراث الغربيّ فكرًا وممارسةً**» —لنتحقق من نسبيّة هذا التراث من جانب - ومن تمايز تراثنا من جانب آخر، وعند ذلك يمكن أن ندرك أن بناء «**علم سياسة حديث**» يستقي أصوله من الوحي، وانعكاساته وتجليّاته على «**مصادر التراث الحضاريّ الإسلاميّ**» ليس بإمكانيّات تجعله أكثر إحاطة بمعطيات ودواعي «**واقع العمران الاجتماعيّ البشريّ**»، بل لتثبت أيضًا أنّه قابل لأنّ يكون أكثر اتّساقًا مع موجبات العمران البشريّ بمقتضى مقاييس التسامي الإنسانيّ في مقابل مقاييس الارتداد إلى أصول الماديّة المجحفة التي لازمت «**بنية المعرفيّة الوضعيّة الحديثة**»، والتي انتهت عبر سلسلة من التخليات المتتابعة والقياسات المغلوطة، إلى تجريد الإنسان من ذاته، ثم إلى تفريغ الاجتماع البشريّ من إنسانه.

وعلى ذلك فإن مراجعة التراث –وخاصة تراث الفكر السياسيّ في المخزون الحضاريّ الإسلاميّ- قد يفتح أعيننا لا على مفاصل التواصل في «**الخطاب العربيّ**» قديمه وحديثه فقط، ولكن على مَا بينه وبين العالميّة المعاصرة من مداخل الاستيعاب والتجاوز. وقد نجد أنَّه قبل العصر الحديث بصفة عامّة، وفي ظل المعايير والقيم التي قدمها الأوائل ودعمتها ممارسات من لحق بهم على اختلاف المنطلقات والمضامين، فإنَّ الفصل بين عالم الأفكار وعالم الأحداث في تقاليد الحضارة الغربيَّة على اختلاف أطوارها، كان يعد من موجبات المعارف القائمة. وبقدر اقتراب الفكر من عالمه المثالي؛ كانت أصالته، وحجيَّته، وعالم الموجدات وطارئ الأحداث، وإن كان في كثير من الأحيان هو المسرح الحقيقي لمادة الفكر، إلا أنّه وفقًا لهذه التقاليد، فإنّ المسافة بينه كعالم للحركة وبين مَا سواه قلما انتهكت وذلك بحجة «**التعالي الفلسفيّ وقدسيّة مقام التأّمل**». وباسم التباين الذي يمثّله الفكر، والفارق بين خطاب الأولين وخطاب العصور الوسطى من حيث البنية المعرفيّة التي انطلق منها. كان الفارق بين خطاب العصور الوسطى، والخطاب الذي أخذت تتبلور معالمه في مخاض انبثاق «**الحداثة**» في مغربها الأوروبيّ إيذانًا بتطوير حقبة العالميّة المعاصرة أقل بكثير من الفارق بين خطاب الأولين وخطاب العصور الوسطى.

حادي عشر: إنّنا في ضوء المفاهيم والممارسات المستمدَّة من «**التراث السياسيّ الإسلاميّ**» الذي لم يكن «**الاستقراء**» ببعيد عن تقاليده –نجد أنّنا يمكن أن نقوم بترشيد «**واقعيّة الحداثة**» وذلك بالتأكيد على أنّ التعامل مع «**الظاهرة السياسيّة**» من منطلق تجريبيّ والنزول إلى أرض الممارسات والنظم، ليس بالضرورة رهنًا بتحييد أو إبعاد البعد الأخلاقيّ والقيميّ –بل إنّ الواقعيَّة ليست على النقيض من «**المثالية**» إذا فهم من ذلك أنَّ الأخلاقيّات والقيم المعنويّة صنوا «**المثالية**» وأنّ الواقع والممارسة العمليّة لها مجالها الخاص.

فمن الخبرة الإسلاميّة يمكن أن نقدم أدلة كثيرة على إمكان الجمع بين البعدين نظريًّا وعمليًّا، ويستطيع التراث السياسيّ الإسلاميّ أن يقدم للخبرة الإنسانيّة من النماذج الكثير.

إذن؛ فإنّ موضوع التراث ينبغي أن يحتل موقعًا مميّزًا في «**الخطاب العربيّ المعاصر**» بحكم استراتيجيّة المقام والمقال، مقام المعاصرة المرهون بتوازن للقوى في غير صالح المنطقة العربيّة كحيّز للتمايز الحضاريّ، ومقال أصالة الذاتيّة المغايرة لهُويّة حضاريّة تأبى إلا التواصل

مع التمايز– التواصل مع الذات والآخر - عبر تجديد في الأصول ومغايرة في الفروع فيما يخص مصادر التراث، وعبر تطوير لمعطيات المقام في صالح معادلة أكثر تكافؤًا في تحديد العلائق بالآخر. فيكون هذا الموضوع بمثابة الثغرة التي لا تقتصر على كشف طبيعة الأواصر التي تحكم عالميّة الهيمنة والاستتباع في خطاب المعاصرة وقابليّات الاختراق والانضباع فيه، ولكن عبرها تفتح آفاق على آليّات تدافع جديد تتيح الفرصة لتجاوز المعادلات السائدة.

ثاني عشر: وعند مطالعة الجهد المتميز الذي نقدمه نكشف عن شيء من شروط التعامل مع تراثنا؛ لنضعه بين أيدي المثقفين من أبناء أمَّتنا، وبعد مَا قدمنا يمكن استخلاص بعض شروط التعامل مع مصادر تراثنا للاستفادة منها في بناء «**علومنا الاجتماعيّة**» الحديثة على نحو يجعلها أكثر تعبيرًا عن روح حضارتنا وأقرب نفعًا لواقع حاجتنا المعاصرة. وباعثًا على الأمل ونحن في طور إعادة البناء والتجديد في صرحنا الحضاريّ.

ومن هذه الشروط التي يمكن استنباطها مَا هو مرتبط بالباحث، وهي شروط ذاتيّة، ومنها مَا هو مرتبط بالموضوع.

ولنتحقق من بعض الشروط الذاتيّة للبحث في التراث عامّة نجملها في محورين:

-المحور الأول خاص بعلاقة الباحث بتخصّصه.

-والمحور الثاني خاصّ بعلاقته بموضوعه.

وبالنسبة للمحور الأول؛ على الباحث أن يُقبل على مجال بحثه في التراث بعد أن يكون قد تكوّن في تخصُّصه على النحو الذي يخوله التعامل المستقل مع المنطلقات، وحقل المفاهيم في تخصّصه من منطلق المستوعِب لا المستوعَب؛ والتحرُّر من سلطان التخصّص الحديث لا يعني الانغلاق العلميّ، ولكنَّه يقتضي توسيع رقعة التعقُّل والتدبُّر في حقل التخصّص من خلال تكوينه العلميّ ذاته، فتكون المرجعيّة النهائيّة في تقويم التخصّص وحقله لتقدير المتخصّص المتمرّس، وليس للمسلّمات السائدة والمعطيات الناجمة عن التخصّص ذاته بما هو عليه، وإذا جاز التشبيه فإنَّ موقع الباحث من تخصّصه يكون أقرب إلى موقع المهندس الإنشائيّ المعماريّ منه إلى المنفذ الفنّيّ. وعند ذلك فقط يستطيع أن يؤمّن لنفسه القدر الّلازم من المرونة الفكريّة والحراك الذهنيّ على نحو يمكّنه من الانتقال من حقل إلى آخر، لتوظيف مفاهيم التخصّص وخبراته في مبحث «**التراث**»، دون قصر أو تعسُّف أو اختزال. وكذلك

دون إجحاف أو إهمال لكوامن التراث وخصائصه. وإن استعصى توافر هـذا القـدر مـن التمكن والتمرس في الباحث الفرد، فلا غضاضة من محاولة توفير ذلك بطريق توفير الفريـق البحثيّ وإتاحة وتشجيع إقامة الحَلَقات العلميّة، لتكون ملتقى خبرات ومفاعل توليد واختبار لها، ويكون تنشيط البحث العلميّ من خلالها.

أمّا بالنسبة للمحور الثاني، فعلى «**الباحث في التراث**» أن يكون –إضافة إلى تحـرُّره الذهنيّ- على قدر من الإدراك لدواعي تحيّزه الحضاريّ، فلا موضع لـدعوى «**الموضـوعيّة الكاذبة أو الموهومة**» إذا مَا افترض ذلك تجرّده العلميّ. فالباحث في التراث هو بالـضرورة صاحب موقف، والأولى له عند التعامل مع تراث معيَّن أن يقبل على بحثه بـروح المغـامر الواثق، والمغامرة ترجع إلى إقدامه على اكتشاف المجهول أو إعادة اكتشافه لحقيقـة مُغيَّبـة، والثقة ترجع ليقينه بأنَّه يتعامل مع حقل غنيّ بالخبرات المتنوِّعة، ولو كان ذلك بحكم تاريخيّـة المجال، ولو لم يكن ذلك من منطلقات المعطيات التأسيسيَّة له. وقد تتماثل تلـك المعطيـات والخبرات وقد تتغاير؛ ولكن لا يشترط أن تتطابق مع مقدّمات حقل التخصُّص، أو أن تَّتخذ ذات الشكل للخبرات والتوقُّعات المتعارف عليها في سواد العصر –بل يكفـي المقاربـات للتعرُّف على مواطن الشبه والالتقاء الممكنة دون الوقوف عندها.

وعليه فإن «**التحيزُّ الحضاريّ**» المطلوب في الباحث في التراث هو شرط للاستشراف العلميّ، وهو الذي يمهد لدقة الرصد ويشحذ قريحة التفاعل والتتبُّع في وسط المجهول الذي هو ليس بالغريب، وهو الذي يحفز الخيال المبدع الذي يتجاوز التلقي إلى سبر الغور والقراءة لمـا بين السطور ووضع النقاط على الحروف عند تحرير المعاني، واسـتخلاص الـدلالات مـن الألفاظ. وعلى الجملة فإنَّ «**التحيز الحضاريّ**» هو كذلك مناط الاستشراف العلميّ في حقل البحوث الحضاريّة، وهو الذي يثري عمليّات التفكيك وإعادة التركيب التي لا غنى عنها عند التعامل مع النصّ –أيّ نصّ كان- وبوجه الخصوص عندما يكون التعامل مـع «**نـصوص التراث**».

إنّ هذا التمهيد الضروريّ، والمدخل الهام لا يعني أنّ «**التراث السياسيّ الإسـلاميّ**» على مستوى «**العلم والمعرفة**» أو على مستوى ممارسات الحكام والحكومات الإسـلاميّة في «**الواقع التاريخيّ الإسلاميّ**» قد كان تراثًا منبثقًا من «**مصدر التنظير المنشئ إلا وهو الوحي**

الإلهيّ»؛ بل إنّ ذلك سوف يقدم للباحث المسلم المعاصر مداخل للفهم والتفسير والتحليل والنقد لا يمكن أن يلتفت إليها الباحث الذي لم ينتم إلى الأمّة و لم يلتزم بالقدر الكافي في قضاياها؛ فلم يلتفت بالتالي إلى آثار «**خصائصها الذاتيَّة**»؛ ومنها تلك الصلة التي لا تنفصم «**بالوحي الإلهيّ**». إنّ الباحث الذي يستحضر تلك «**الخصائص الذاتيَّة**» للأمّة القطب سوف يكون أقدر بكثير من ذلك الذي لم يلتفت بالقدر الكافي إلى تلك الخصائص على «**التفسير السليم والأقرب إلى الصواب**» لتاريخها وواقعها، وأقدر ولا شك على استشراف مستقبلنا. واقتراح المشاريع المناسبة لجعل ذلك المستقبل أفضل من الماضي والحاضر.

لقد كانت معالجة «**جدليَّة النصّ والواقع**» بالمنهج والأسلوب الذي تناولناها بهما فاتحة متميِّزة ومهمة جدًا قبل تناول موضوعنا الأساسيّ في «**مصدر التنظير المنشئ –الكتاب الكريم والنظريّة السياسيّة**» وذلك لحماية الباحث من الخلط بين التراث والنصوص الموحاة؛ فالموروث التراثيّ حتى حين يطلق البعض عليه «**نصًّا**» فإن ذلك لا يجعله مساويًا أو مقاربًا للنصّ الموحى، لا في خصائصه ومزاياه، ولا في مصداقيّته وتصديقه وهيمنته وطاقاته الفائقة في الاستيعاب والتجاوز. فكان لا بد من توعية الباحث بالفروق الكبيرة التي لا مناص من ملاحظتها في مفهوم «**النصّ**» في سياقنا المعرفيّ والثقافيّ والحضاريّ، ومفهومه في السياقات الأخرى. وكذلك الحال بالنسبة لمفهوم «**الواقع**» وهنا تأخذ هذه الجدليَّة أبعادًا لا تأخذها في السياقات الأخرى «**فالنصّ القرآنيّ**» وإن آثرنا تسميته «**بالخطاب**» فالنصُّ أو الخطاب القرآنيّ يتوجّه –بشكل مباشر- إلى وعي المخاطب ويشتبك معه في حوار وجدل يشتدّ ويهدأ، ويزيد في قوته وفاعليّته بحسب حجم التغيير الذي يريد إحداثه في عقليّة المخاطب ونفسه بحيث يحدث ذلك التغيير عند المخاطب فاعليّة ودافعيَّة تحمله على العمل لتغيير واقعه والتفاعل معه بحيث يستجيب للنصّ ورسالته، ويهيئه للدخول فيما عرف «**بجدليّة النصّ والواقع**» التي عملنا على التمهيد بشرحها وعرضها للفصول التالية !!

•القسم الأول"

الفصل الثاني

في

•ضرورة المنهاج"

«القسم الأول»

الفصل الثاني
في
«ضرورة المنهاج»

تمهيد:

[لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا] (المائدة:٤٨). «**فالمنهاج**»: هو الطريق الموصّل للغاية وبوضوحها، وتمامها وكمالها، يكون المنهاج المؤدي إليها كذلك... وويل لأيَّة أمّة تضيع منها الشرعة وتغيب عنها الغاية، وتضل الطريق، وكذلك الويل كل الويل لأمّة انقطع فيها «**المنهاج**» عن مورده، فجفّت ينابيعه، وأخذت تتسول من يرشدها إلى معالم الدروب فتنخدع بالسراب، وتتوهم المورد عند كل باب، وتُردّ في نهاية الأمر عند كل باب تطرقه، مدحورة مخذولة[٢٣].

وما كان لخير أمّة منحها الله أكمل شرعة وأتم منهاج، أن تتخلىٰ عنهما، أو تتيه عنهما، أو تضل في تشابك دروب الحياة وتكاثف الحجب، وتعاقب ظلمات الخَطْب. لقد أخذت تبحث عن استعادة العِزّة، وتسعى لاهثة وراء أسبابها؛ ولكن في غير مَا أنزل الله، غافلة أنّ ذلك لن يؤدي بها إلا إلى مزيد من التيه، وخيبة المسعىٰ. لكنّها بفضل الله قد بدأت في السنوات الأخيرة تصحو وتنتبه من غفلتها لتدرك أنَّ العزَّة لله ولرسوله وللمؤمنين، وأخذت تجدّ في السير لتغيير مَا بنفسها، لعلها تدرك شيئًا مما فاتها، فترتقي إلى مستوى أمانتها، ومبلغ علمها؛ لتعود إلى ذاتها بالمورد الصافي ولتتصدر قافلة الحضارة الإنسانيَّة من جديد، ولكن هيهات أن يتحقق ذلك دون الاعتصام بالشرعة والتدرع بالمنهاج.

و«**المنهاج**» –في شرعة العصر– هو: الأخذ بالأسباب الوضعيّة الماديَّة التي يتوصل إليها العلم، المبنيّ على الظنّ، والعقل المرَكَّب على الهوىٰ، من أجل إصلاح الأمر: **[وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ**

---

[٢٣] المنهاج من «**نهج**» و«**أنهج**» الطريق إذا اتضح، وبانت مسالكه وآثاره. وقد ورد في القرآن المجيد بلفظ «**المنهاج**» مرة واحدة في الآية (٤٨ من سورة المائدة) وذهب ابن عباس وغيره إلى أن المراد به سنن رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلم- لأنها تؤوّل القرآن وتفعّله وتعلّم الناس كيفيَّة اتّباعه. ولذلك كانت أبرز مهامّه –صلى الله عليه وآله وسلم- **[يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ]** (سورة البقرة آية ١٢٩) وتعليم المنهاج جزء ممّا يعلّمه رسول الله –صلى الله عليه وآله وسلم- للناس..

لا تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ] (البقرة: ١١)، ومن نافلة القول أنّ الإصلاح لن يتحقق بذلك «**المنهج الوضعيّ**» وأن لا مخرج إلا في الخروج من أسر هذا المنهج وكسر أغلاله للدخول إلى منهج يستمد من الحق، ويؤسَّس على العلم الذي علّمه العليم الحكيم، فيكون مورد اليقين، وعندها تستقيم المساعي والجهود التي تبذل لإصلاح مَا أفسد الدهر؛ والدهر من ذلك براء، ولكنّها حجة الطاغوت وأتباعه الذين لا يريدون أن يحمّلوا أنفسهم أيّة مسئوليّة، فيلقونها على الدهر إن لم يجدوا من يلقونها عليه.

نسقان حضاريّان:

إنّنا إزاء نسقين حضاريّن، مَا من نسق آخر بعدهما يمكن لمن شاء أن يختاره؛ نسق حضاريّ يقوم على محصّلة العلم الظنّيّ والهوىٰ، ويتّبعه بمناهجه الوضعيّة، ومعطياته في النظم والمذاهب التي تحكم السلوكيّات والجماعات.

ونسق حضاريّ مقابل له، قوامه العلم الحق، والهدى الخالص، وتتبعه مناهجه التي تسترشد بمنابع الحق والهدىٰ، وتتقدمه نظم الاجتماع والتآلف والتعارف التي تقوم على شرعته.

أمّا النسق الأول؛ فهو القائم –بل السائد– وهو الذي يوصف «**بالعصريَّة**» وينسب إليها، وتضاف إليه المحاسن –كلّها– لأنَّه نسق المتحكمين في مصائر العالم.

وأما النسق الثاني فهو المفتقد والمستبعد، لكنّ ذلك لم ينزع عنه صفة الممكن وإن لم يكن متاحًا، والقابل للتحقُّق في ضوء مَا يتوافر له من وعي ويتوافر في حملته من عزم وسعي وتصميم.

ولذلك فإنّه لا بد من بناء «**الوعي المنهاجيّ**» لدى الأمّة، لا على مستوىٰ النخبة –وحدها– بل على مستوى الأمّة عامّة، كل بحسب موقعه ومستواه، بحيث يتحوّل ذلك «**الوعي المنهاجيّ**» إلى دافع للجميع لبذل سائر الجهود الممكنة للكشف عن «**المنهج**»، وسلوك سبيله في المعرفة وفي سائر جوانب «**الحياة الفكريّة والمعرفيّة والثقافيّة ونظم الحياة للفرد والأسرة والجماعة، والممارسات السلوكيَّة**».

والمنتمون إلى هذا النسق في حاجة بعد تأسيس «**الوعي المنهاجيّ**» إلى العزم والتصميم على إشاعة الوعي به، وتيسير سبل التعامل معه في سائر المجالات.

فكيف نحقق هذين الأمرين:

أولا: ضرورة الوعي المنهاجيّ:

«**نهج نهجًا**» تعني اتخذ منهاجًا أو طريقًا للوصول إلى غاية، وقوله تعالى: **[لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا]** (المائدة:٤٨) فيه ربط وثيق بين «**الشريعة والمنهاج**» فلكي تسود الشريعة، وتنبثق عنها سائر نظم الحياة الفكريّة والسياسيّة والاقتصاديَّة والاجتماعيّة والثقافيّة لا بد من «**منهاج**» يؤدي إلى ذلك —كلّه— ويجعله حقيقة واقعة. ولذلك ذهب الكثيرون من العلماء إلى أن «**رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم - كان قائمًا بدور المنهاج والمنهجيّة**» في حياته. وأن هذه المهمَّة قد انتقلت إلى مَا تركه لأمته من سيرة وأفعال وتصرّفات وأقوال موضّحة مبيِّنة لعلل ومقاصد، وحكم تلك السيرة والسنن والأفعال والتصرّفات النبويَّة التي يتضح للناس بها منهج النبيّ في اتّباع القرآن وتأويل آياته وتفعيلها في الواقع بحيث يتأسى المؤمنون به في اتّباع القرآن وتطبيق آياته. فلا غرابة أن يفسّر الإمام الشافعيّ (ت:٢٠٤هـ) «**المنهاج**» في الآية بـ«**السنَّة النبويَّة**» يريد بذلك «**الطرق والخطوات والوسائل التي كان رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم - يسلكها لأداء مهامّه النبويَّة والرسالية في تلاوة آيات الله على الناس، وتعليمهم مَا أنزل عليه من ربه وتزكيتهم وتزكية المجتمع كلّه بآياته المحكمات، وبيان كيفيّة ممارسة ذلك —كلّه - في ظلال «شريعة الله**» لتكون منهم «**الأمّة الوسط**» و«**الأمّة القطب**» و«**الأمّة الشاهدة والمشهود عليها**» لتكون للبشريَّة نموذجًا دائمًا باعتبارها «**أمَّة الشرعة والمنهاج**». والإمام الشافعيّ إمام في اللّغة مثل مَا هو إمام في الفقه، وجامع مؤسّس لعلم «**أصول الفقه**».

وعلى هذا فإنَّ «**نهج نهجًا**» تعني: سلك طريقًا بغية الوصول إلى الغاية.. والمنهاجيّة يمكن أن نعتبرها: «**علم بيان الطريق والوقوف على الخطوات.. أو الوسائط والوسائل التي يتحقق بها الوصول إلى الغاية، على أفضل وأكمل مَا تقتضيه الأصول والأحوال**».

والطريق قد يطول، وقد تعتريه العوارض، وتتعدَّد فيه المنازل، فما بين المنحنيات التي قد تخرج السالك عن سبيله، وما بين المعارج التي قد ترتفع به لتفسح الآفاق، تكثر المزالق والمهلكات التي تتعثر إزاءها الخطوات، وعندها تكون «**المنهجيّة**» مصدرًا لابتغاء الرشد، وبقدر مَا تحيط

به من علم الطريق، وبيان إمكان الوصل، وبقدر مَا تدل على صحة منطلقاتها وسلأمّة وجهتها، يكون قيامها مقام المرشد الأمين الذي يبيّن معالم الطريق، والدليل الذي يعرف شيئًا عن كيفيَّات ضبط المسار وفن بلوغ القصد، من خلال تحديد المراحل والتمييز بين المستويات والتحقُّق من علامات الاستدلال عند المفارق وإدراك مراجع الاتصال بحيث يُمكِّن السالك من التزام جادة المسار ومعرفة مناكب الاستدراك، فالمتابعة واللّحاق.

المنهجيّة والمفاهيم:

ليست المفاهيم إلا اللَّبنات التي منها تؤسّس «**المنهجيّة**»، ومن ثّمَّ فما من عمل منهاجيّ إلا ويكون قوامه عمليّة «**التأصيل للمفاهيم**»، من خلال عمليّات بحث وتنقيب، فيما هو متاح ومتداول، من أجل التحقق منه ومعرفته، والقيام بالفرز والتنقيح بغية الوقوف على التكافؤ بين المحصول والمقصود.

ومن خلال عمليّات الكشف والتخريج في غير المتاح أو قليل التداول يكون ممكنًا منطقًا ولفظًا ومساقًا، فيما لو أعملت ملكات النظر والتدبُّر للوصول إلى مَا يهيئ لبناء «**المفاهيم**» وتحديد سبل ذلك من وسائل وأدوات، بحيث يصبح ذلك الكشف والتخريج في مجال بناء المفاهيم من الواجبات التي تقع في مقام الفروض، وذلك لأنّ مَا قد يترتب على غيبة مفهوم –ثغرة في صرح- الإنسانيَّة، ذلك الصرح الذي يشكل المدركات المعرفيّة لها في كل عصر وفي كل مصر.

الأطر المرجعيّة:

وإذا كانت المفاهيم تقدم لنا «**لبنات المنهجيّة**»، فإنّ «**الأطر المرجعيّة أو النسق القياسيّ والنماذج التحليليَّة**» وما هو مثلها من التركيبات الكليَّة التي يمكن استخدامها عند مراحل مختلفة في العمل الفكريّ الإنشائيّ أو في مستويات مختلفة منه، إنّما تدخل في عداد اللّحمة والعصب للـ«**منهجيّة**». في غيابها تضيع ملامح العمل «**المنهجيّ**»، وتغدو المفاهيم في غمار ذلك بمثابة جملة مفاتيح اختلطت أبوابها، أو وضعت في غير مواضعها. فإنّ موضع «**الإطار المرجعيّ**» من المنهجيّة موضع الخريطة الأساسيّة للملامح العامة للموقع محل الرضى والنظر والحركة، فهي تتيح وضع «**المفاهيم**» في مواضعها.. وإخراجها من قوالبها المستقلة، في سبيل تحقيق القصد من «**المنهجيّة**». فكأنّ «**الأطر المرجعيّة**» هي الكفيلة بتأكيد «**فعّاليَّة**

المنهجيّة»، إذ عليها يتوقف ضبط وتحريك الوحدات الجزئيّة لها، وإقامة العلاقات الارتباطيَّة بينها، وتمييز المستويات وترتيب الأولويّات في ضوء المنظومة القيميَّة التي تنطوي عليها هذه الأطر.. والعلاقة وثيقة بين «**الأطر المرجعيّة والمفاهيم**»- فحيث يقدّم الإطار الضابط الناظم للمفاهيم، فإنَّ «**دعائم الإطار**» تقدمها المفاهيم.

الفرق بين المفاهيم والأطر المرجعيّة:

الاختلاف والفرق الأساسيّ بينهما يمكن إيجازه في نقطتين:

الأولى: تتصل بالعمليّات الذهنيّة التي تنطوي عليها عمليّة بناء «**المفاهيم**».

أمّا **الثانية:** فتخص مستوى أو نطاق النظر الذي يفترض في كل عمليّة.

ودون الخوض في التفاصيل فإنَّ بناء المفاهيم يقتضي الإسهاب التحليليَّ... بمعنى: القدرة على فك الوحدة إلى عناصرها —والتمحيص في الجزئيّات وتنقيحها— فالتعامل يكون على قدر الوحدة المعنيَّة —ويتطلب منها مهارات تحليليَّة بالأساس، على خلاف مقتضيات التعاون في مجال «**الإطار المرجعيّ**»، ويكون التعامل منذ البدء على مستوى تصور أعمدة البناء تصورًا موقعيًّا، والبحث عن خطوط «**الترابط الأفقيَّة والرأسيَّة**».. من البدء.. ليس التعامل إذن— تعامل من يتعامل مع مادة البناء فيحللّها إلى عناصرها —ليتحقق من صلاحيَّة كل منها، ومدى تكافؤه مع البناء، وإنّما التعامل يكون مع الأعمدة والهيكل وأوتاد الهيئة والبناء.

ومن هنا يكمن الفارق في المستوى الآخر من النظر، ففي الحالة الأولى يقف الباحث موقف الخبير في معمل الفحوص الطبيَّة أو الحيويَّة يمسك بالمجهر كي يفحص العيِّنة.. «**اللفظ.. الاصطلاح الذي منه يصاغ المفهوم**».. ويقف نظيره في حقل «**الإطار المرجعيّ**».. موقف الراصد للقبَّة السماويّة يمسك بالمنظار متوسّمًا أكبر مساحة من الرؤية حتى لا يغفل عما عساها أن تكون الشاردة التي تحمل في ورودها على مَا قد يُشكِّل بعدًا في البنيان أو مدخلا إلى الهيئة أو صلة بين الأعمدة، وهو إذ يتدبَّر المواقع على امتدادها يعمد إلى استيعاب ملامح الهيئة الكليَّة لعله يتحقق من «**مُحكماتها**»، دون أن يضيع في «**متشابهاتها**»، أو يقع على المفصِّلات دون أن تستغرقه التفاصيل.. ثم إذا به يرسل النظر باحثًا عن الأنماط والتشكيلات التي تتولَّد عن ارتباط أجزاء الهيئة البديعة المُبدَعَة.. من موقع هذه «**المُحكمات**» التي هي أم «**أمّات المفاهيم**».. أو عبر تشابك مفصِّلاتها.. وفي كل جولة يزداد البصر مرانًا واستنارة، بفضل ارتياده الآفاق والتقاطه الإشارات الهادية عبر الأضواء النورانيَّة —يعود ليزيد ملامح إطاره تبيانًا مستجليًا الكليَّات ومفرِّعًا للجزئيّات.. التي لا تزال عند هذا المستوى التركيبيّ بين «**المفاهيم**»، فهي كذلك كليّات أدنى— أو قل هي مشاريع كليّات وإن جاءت

في مستوى جزئيّات «**مثال لها: النسق القياسيّ للدولة الشرعيّة**» أو «**الأمّــة القطــب**»– وتُستمدُّ القدرة الاستيعابيَّة للنظر في الكليَّات من مقدار التوافق والتعاضــد بــين عمــيلتي الترويض على ارتياد الآفاق وملامسة مادة الأساس التي منها تبنى الهيئة.. ومن هنا فإنَّه مــن خلال منازلة مواقع العمل المنهاجيّ عملا فقط، تتبيّن لنا طبيعة العلاقة بــين عمليّــة «**بنــاء المفاهيم**» وعمليّة «**بناء الأطر المرجعيّة**» للتحقّق من فَعّاليَّة تلك المفاهيم، ولتحقيــق غايــة المنهجيّة.

ونقف عند هذا التمييز بين طبيعة كل من العمليّتين في صدر البناء المنهاجيّ، لإبراز مَا يفيده التمييز، وليس ذلك إلا بقصد لفت النظر إلى حقيقة هامة.. في هذا المجال، قد يتوقــف عليها مصير توجهنا. ففي قضيّة «**المنهاجيّة**» بوصفها من أمّات القضايا التي علينا أن نواجهها ونحن بصدد الانتقال بمشروعنا في «**إسلاميَّة المعرفة**» من الغاية والهدف المبتغــى إلى صــعيد المسعى العمليّ يجب الأخذ بالأسباب وتنفيذ البرامج لاختبار مدى عمليّة المشروع وفاعليّته، وإمكانات تعميمه.

ثانيًا: عقدة المنهجيّة:

وهذه الحقيقة تعتبر «**عقدة المنهجيّة**» التي يقع على كاهل علمائنا اليوم تجاوزها– ولا يخفى معنى التحدّي ونحن على مفترق قرنين؛ قرن يوحي لنا بالقدرة على السبق، ويبعث فينا عزيمة الصحوة والنهوض بعد استعادة الوعي بالذات، وقرن يعيدنا إلى مرارة واقع الفــشل في اللّحاق بالمتقدّم لدفع ضريبة قعودنا في مقاعد الخوالف بعد مَا فرَّطنا في أصول مَا كان لنا أن نغفل عنها. فإن اجتيازنا لهذه الهوة التي تفصل مَا بين قرن الريادة وقرن اللّحاق، إنّما تتوقف على مدى نجاحنا في التغلّب على هذه «**العقدة المنهجيّة**».. التي هي الوجه الآخر «**للوثبــة الحضاريّة**»..

أمّا «**العقدة المنهجيّة**»، فهي تتمثَّل في مدى قدرتنا على أن نستوعب عمليّــا ذلــك الفارق بين العمليّتين أو المستويين من التعامل في «**قضيّة المنهاجيّة**»؛ أي: مستوى التعامل في حالة بناء «**المفاهيم**».. ومستوى التعامل في حالة «**بناء الإطار المرجعيّ**» الذي ينتظم تلــك المفاهيم– فالاختلاف ليس اختلاف درجة.. ولكنَّه اختلاف نوع.

وإنَّ لنا في تراثنا الفكريّ مَا هو كفيل —لو أنَّنا أحسنا تناوله— بأن يطلق قرائحنا وقدراتنا في مجال «**بناء المفاهيم**».. وتقل لدينا الآثار الجانبيَّة فيما يمكن أن نستعين به إذا مَا أردنا الانتقال إلى موقع بناء «**الأطر المرجعيّة**». فالعلاقة بين المعمل والمرصد —على الرغم مما رأيناه بينهما من الوشائج— إلا أنّها ليست علاقة قائمة مسبقًا— ولكنَّها علاقة مفترضة، في ضوء تقويمنا لموجبات العمليّة المنهاجيّة —وليس هناك مَا يضمن الانتقال من مرحلة إلى أخرى في تتابع حلقاتها— بل إنَّ الأمر ليس أمر تزامن أو تتابع فيما بين هذه الحلقات، ولنا في تراثنا الأصوليّ والفقهيّ مَا قد يبين لنا شيئًا من ذلك[٢٤].

ومع ذلك فإنَّه إذا كانت خبرتنا الحضاريّة -على هذا المستوى من تراثنا الفكريّ- موضعًا للنظر في هذا الشأن، فإنَّ لمصدر هذه الخبرة. يرجع وجودنا باعتبارنا «**أمَّة حضاريّة**» أصلا ومرجعًا، موقعًا آخر، ذلك أنَّ أصولنا الإسلاميَّة التي ترجع إلى الوحي والتي تتمثل في القرآن الكريم —وفي السُّنَّة القرآنيَّة النبويَّة الصحيحة المنبثقة عنه— تبقى لنا نبراسًا به نهتدي إزاء لحظاتنا التاريخيّة الحرجة —اليوم كما كانت في الماضي— وتقدّم لنا المعين الذي نستقي منه أبدًا ولا ينضب— وهذا مَا نحاول أن نأتي ببعض دلالته وأدلته، فذلك حضّ مجال بحثنا هذا— في مقوّمات «**المنهاجيّة البديلة**» التي يستقيم بها صرح المعرفة في «**علوم الاجتماع وعلوم الأمة**».

---

(٢٤) ونورد هنا فقرة موحية في هذا المجال لما ندلل عليه في ملاحظتنا على مصادرنا الفقهيَّة من حيث إنّنا لاحظنا استيفاء أصولنا القرآنيَّة لمقومات تلك «**النظرة الكليّة**» التي ندعو إليها نفتقدها في كل من العقل المسلم المعاصر وفي جوانب من تراثنا، وقد نعزو ذلك إلى الخطأ الذي يتعرض له الناظرون في المناسبات بين الآيات حين يعكفون على بحث الصلات الجزئيَّة بينها بنظر قريب إلى القضيتين أو القضايا المتجاورة— غاضين أبصارهم عن النظام الكليّ الذي انتظم السورة في جملتها؛ فكم يجلب هذا النظر القاصر لصاحبه من جور وانحراف عن المقصد؟!

«**وهل يكون مثله في ذلك إلا كمثل امرئ عرضت عليه حلة موشَّاة دقيقة الوشي ليتأمل نقوشها فجعل ينظر فيها خيطًا خيطًا.. ورقعة رقعة.. لا يجاوز ببصره موضع كفه.. فلما رآها يتجاور فيها الخيط الأبيض والأسود، وخيوط آخر مختلف ألوانها اختلافًا قريبًا أو بعيدًا لم يجد فيها من حسن الجوار بين اللون واللون مَا يروقه.. ولكنَّه لو مد بصره أبعد من ذلك إلى طرائف من نقوشها لرأى من حسن التشاكل بين الجملة والجملة مَا لم يره بين الواحد والواحد، ولتبيّن له من موقع كل لون في مجموعته بإزاء كل لون في المجموعة الأخرى —ما لم يتبيّن له من قبل— حتى إذا ألقى على الحُلة كلها نظرة جامعة تنتظم أطرافها وأوساطها بدا له من تناسق أشكالها ودقة صنعتها مَا هو أبهى وأبهر**» - وراجع النبأ العظيم، د. محمد عبد الله دراز، ص (١٥٩).

ثالثًا: في مصادر التنظير الإسلاميّ:

إذا أريد بـ«**مصادر التنظير**» مصادر «**إنشاء النظريّات والمبادئ والقيم والأحكام**» بعد أن لم تكن والكشف عنها وتعريف البشر بها فإنّ لدينا –بفضل الله– مصدرًا واحدًا هو المصدر المنشئ الوحيد المختصُّ بذلك –كلّه- إلا وهو القرآن المجيد. وهو –وحده– الذي يجب أن يقصد للكشف عنها، وبيان كونها مما يندرج فيما ذكرنا. أمّا مَا عداه من «**مصادر التنظير**» فإنّ له وظائف أخرى غير «**الإنشاء والكشف**»؛ وليتبيّن ذلك بوضوح كاف نقول: لا يخفى أنَّ «**مصادر التنظير الإسلاميّ**» تتحدّد وتتفاوت فيما بينها سواء من حيث قيمتها الذاتيَّة– أو من حيث موقعها من مجال أو قصد البحث موضع التنظير.. ونحن إذ نبحث في إرساء قواعد «**المعرفة الإسلاميّة**» على أسس مستوية وصحيحة، تجمع بين دواعي «**الاستقامة المنهجيّة**» ولوازم البحث التخصّصي من حيث الاتّساع والعمق والكفاءة والإحاطة وقابليَّة الاستخدام أو التوظيف والانتفاع في أكثر من مستوى ومجال– فلا بد لنا من أن نلم بطبيعة هذه المصادر في ذاتها، وبموقعها النسبيِّ؛ أي: بالعلاقة التي توجد بينها من حيث نسبة بعضها إلى بعض، بالإضافة إلى الوقوف عند خصائص كل مصدر أو مرجع، أو محدّد منهاجيّ، وبيان مجالات الاستفادة منه. وفوق ذلك، فإنَّ علينا أن نعلم تمام العلم بأنّ رصانة واستقامة واستيفاء وكفاءة «**قاعدتنا المنهاجيّة في علوم الأمّة والاجتماع**» –تقتضي تضافر هذه المصادر جميعًا– حتى يمكن أن تتكامل الأبعاد فيها.. ولكن؛ قبل ذلك فإنَّ معرفة طبيعة وخصائص كل مصدر على حدة، من شأنها أن تمكّننا من التعامل معه على نحو يؤمِّن دواعي التكافؤ والاستيفاء.. ومعنى ذلك فإنَّ لكل مصدر مدخله الخاصّ به وأدواته التحليليَّة التي تكون أنجح في الاستفادة منه وأجدى في التعامل معه. وكأنَّنا في تناولنا موضوع التعامل مع «**مصادر التنظير الإسلاميّ**»– نحتاج إلى تطوير قاعدة من المنهاجيّات الفرعيَّة أو المتخصّصة، التي تكون حصيلتها في النهاية، قاعدة منهاجيّة متكاملة تصلح للتعامل مع المصادر المتنوعة وفقًا لمقتضيات فروع التخصُّص المختلفة.

أقسام مصادر التنظير:

وتنقسم مصادر التنظير الإسلاميّ إلى «**مصادر أصليَّة ومصادر مشتقَّة أو قائمة على الأصل**».

أمّا «**المصادر الأصليَّة**» فهي مصدر واحد هو: «**الوحي الإلهيّ**» -وحده-. وأمّا «**المصادر المشتقة**» فإنّها ترجع إلى محصِّلة التفاعل أو التأثُّر «**بالوحي**» وبمعطيات الوحي عبر الزمان والمكان.. وهو مَا يمكن أن نجمله في «**الخبرة الحضاريّة**» التي تعرضنا إلى أهم جوانبها في الفصل الأول حين تناولنا «**جدليَّة النصّ والواقع**». وأمّا الوحي فمصدره الأول المنشئ هو «**القرآن الكريم**».. وهو التنزيل المحفوظ للآيات البيِّنات التي تم تدوينها لفظًا وحرفًا –في صحف مطهرة– وتم جمعها بين دفتي كتاب كريم يرجع إليه للـ«**ذكـر**» و«**التـذكرة**»، و«**الفرقان**».. و«**الشفاء**» و«**الهدى**» و«**النور**» و«**الحكمة**»– لما يحويه من حكمة وعلم ورحمة جامعة شاملة للإنسان في مجالات الحياة الإنسانيَّة كافَّة.

أمّا المصدر الآخر المسدَّد بالوحي– فيتمثَّل في «**ينبوع النبوَّة**».. من السيرة الموثَّقة والتصرّفات النبويَّة والأفعال والأقوال النبويَّة التطبيقيَّة المبيّنة لها عمليّا. تأتي متَّبعة مبيِّنة مؤولة ومطبقة وأحيانًا مفصّلة للقرآن الكريم.. فقد جاء رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- أسوة حسنة يقدم البيان العمليّ التطبيقيّ– الذي تكفل بالترجمة العمليّة للهدى ونقله إلى سلوكيَّات إنسانيَّة وتضمينه المواقف التاريخيّة بأبعادها المكانيَّة والبشريَّة المحدّدة. ولذلك كان الوحي في القرآن يسدّد خطى رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- تلك لتتوافق بشكل كامل مع الخطاب القرآنيّ[٢٥].

وعلى الرغم من أنَّ العلاقة مَا بين القرآن والسُّنَّة من حيث اعتبارهما مصادر أصليَّة في التنظير الإسلاميّ، علاقة لا انفصام لها، إلا أنّها واقعيًّا لا تتجاهل الاختلاف في طبيعة كل منهما... مَا بين مواضع الإطلاق والتقييد.. وما بين الأبعاد الإلهيَّة في القرآن والبشريَّة النبويَّة في الثانية، كان التعامل مع كل منهما يقتضي مناهج خاصة وأدوات خاصّة. ولا شك أنَّ مثل

---

[٢٥] ولذلك فإنّنا لا نستطيع أن نتقبّل شيئًا مما ورد في «**أصول الفقه**» بوضعه التاريخيّ الذي سيأتي وصفه في القسم الثاني التاريخيّ من دعاوى إمكان وقوع التعارض بين آيات الكتاب الذي حمل المتقدمين على القول بإمكان التعادل والتعارض الذي لا يخرج منه إلا بالقول «**بالتأويل**» أو «**النسخ**». فهذا الكتاب الكريم كتاب الله وكلامه فصّله –جل شأنه- على علمه و«**لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا**» فلا اختلاف فيه ولا تناقض ولا تعارض فقد أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير «**ووحدته البنائيّة**» ثابتة له ونظمه معصوم من ذلك كلّه. والله أعلم.

هذا الاختلاف يجد صداه منذ أن أخذ أئمتنا الأولون في تناول كل منهما في مجال الأحكام القيميَّة– وإن كنَّا قد أشرنا إلى التمايز والفصل، فلا بد كذلك أن نشير إلى مواضع التكامل، وضرورة الوصل... على النحو الذي يجعل التعامل مع السنة، في التحليل النهائيّ للأمر– يجرى على ضوء وفي نهج تعاملنا مع القرآن الكريم.. وبذلك تستوي علاقات النسبة والتناسب، وتستقيم بالتالي معايير البحث والمنهاجيّة بين كتاب محفوظ معصوم مبيَّن ومبيِّن وبين نبيّ متلق، معصوم يبّين الإمكان العمليّ، وكيفيّة التطبيق البشريّ، والتأويل الإنسانيّ المسدّد المعصوم.

ويقتصر مجال بحثنا هنا على «**المصدر المنشئ الكاشف**» بصفة رئيسة– دون سائر المصادر الأخرى. حيث –نحاول أن نقوم باستطلاع مبدئيّ في شروط ومقوّمات التناول في أحد مجالات التخصّص في العلوم الاجتماعيَّة– إذا مَا أريد لنا أن نستأنس بالهدي القرآنيّ في إرساء أصولنا المنهاجيّة في هذا المجال. الافتقار هو -إذن -: لمنهجيّة مستقلة ومتمايزة في هذه العلوم تنبع من مصادرنا الموحاة و«**أصولنا الحضاريّة**»، وبالتالي تتكافأ وتطلّعاتنا الحضاريّة. ولكن السؤال الذي يفرضه علينا هذا المقصد هو: كيف يتسنَّى لنا الانتفاع بـ«**أصولنا الحضاريّة**» في هذا المضمار مَا لم ندرك المداخل إلى هذه الأصول؟. وكيف لنا –على وجه الخصوص– أن ندرك مكنونات الكتاب المبين... «**الجامع لمصالح الدنيا والدين.. الحاوي لكليّات العلوم ومعاقد استنباطها**»[٢٦] –ما لم نعرف بعض مداخله– وهي شتى متنوعة - حتى نستعين– بهذه المعرفة في مواضع التأصيل المنهاجيّ لتخصُّصاتنا المعيَّنة؟ هذا مَا يجعلنا نتخذ من نظرة أولى في خصائص الخطاب القرآنيّ «**مقوماتنا المنهاجيّة**» ونبحث عن أهم الطرق التي توصِّلنا إليها. مع تأكيدنا على كل باحث أن لا يقلد أفهام الآخرين لآيات الكتاب؛ بل عليه أن يعاني بنفسه عمليّات «**التدبّر**» و«**تثوير القرآن المجيد**» و«**استنطاقه**»، فقد يكشف القرآن الكريم له بكرمه عن معان لم يكتشفها غيره، وقد تتضح له محدّدات

---

(٢٦) راجع في ذلك مَا جاء في مطلع «**تفسير التحرير والتنوير**» لسماحة الأستاذ العلامة الإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (١ /٤٣) واطلع على رده على الإمام الشاطبيّ الذي نفى أن يشتمل القرآن المجيد على أيَّة علوم أو معارف لم تكن متداولة بين العرب في عصر التتريل فحجّر –رحمه الله- واسعًا.

ومداخل لم تتضح لسابقيه و **[كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلاءِ وَهَؤُلاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَـــانَ عَطَـــاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا]** (الإسراء:٢٠).

• القسم الأوّل •

الفصل الثالث

في

• المقوّمات المنهاجيّة •

«القسم الأول»

الفصل الثالث

في

«المقومات المنهاجيّة»

المبحث الأول:

مَا المراد بالمقومات المنهاجيّة وكيفيّة الوصول إليها؟

إنَّه لا يمكن للمتخصّص في أحد مجالات العلوم الاجتماعيَّة الحديثة أن يرقى إلى مستوى التنظير في مجال تخصُّصه العلميّ من منظور إسلاميّ دون أن يكون له قدر من الإلمام «**بالثقافة الإسلاميَّة**»، ومصادر بنائها وسيرورتها عبر التاريخ الإسلاميّ ويتوافر له قسط من «**الرؤية الإسلاميَّة**» السويَّة.

ويمكن أن تتحصل له هذه «**القاعدة المعرفيّة**» باطلاعه على أعمال أهل النظر العلميّ الدقيق في هذا المجال في مختلف العصور والأماكن. ولكنّا نؤكد أنَّه ليس للباحث المتخصّص أن يقتصر على هذا المصدر في معرفته الإسلاميَّة، وأن يتكاسل عن مراجعة المصادر الأصليّة، خاصّة والقرآن الكريم آياته البيّنات تتلى علينا آناء الليل وأطراف النهار، فالرجوع إليه لا يحتاج إلى الوساطة أو الحجابة لتفرض ستارًا بين المسلم وكتابه العزيز، وأنّى له القدرة على ألّا يتدبّر فيما يسمع، ويرسل النظر فيه خاصّة «**النظر العقليّ**» إذا كان هذا المسلم «**متخصّصًا**» في مجال من مجالات الفكر، وعلى نحو أكثر خصوصيَّة، إذا مَا كان يطمع في إضفاء البعد الإسلاميّ على مجال تخصّصه، أو مَا نسمّيه بـ«**التصديق بالقرآن**» عليه، فالمؤمن يتعبَّد بالقرآن في حياته جملة، بما فيها حياته الفكريّة والعلميّة، وما تعبُّده في مجال علمه إلا بالرجوع إلى القرآن الكريم متدبّرًا متأملا عسى أن يجد في كتاب قال فيه تعالى -وقوله الحق- **[مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ]** (الأنعام:٣٨)، ذلك القسط من الهدى والنور -والتبيان والتذكرة- التي تضيء له الطريق المنهاجيّ، وتمدّه بالأسباب والزاد فيما هو بصدده. يعني

ذلك أنَّ الباحث المتخصِّص لا بد له من أن يرسل النظر– أي أن يقدم على قدر من «**الاجتهاد بالرأي**» في آيات الذكر الحكيم، من زاوية افتقاره في مجال تخصُّصه.

وهناك اتّجاهان بين أئمتنا في موضوع إعمال الرأي في القرآن –فقد جاء من ذمه، أو تحفظ إزاءه– ومنها مَا نقله الإمام الشاطبي في ختام مبحثه في كتاب الأدلة نحو قوله: «**إن من ترك النظر في القرآن واعتمد في ذلك على من تقدمه، ووكل إليه النظر فيه، غير ملوم، وله في ذلك سعة؛ إلا فيما لا بد له منه وعلى حكم الضرورة**[٢٧]»... وهناك من شجع عليه في حكمة ورويَّة –مدركًا حقيقة مراد الله ا - في صلاح الأحوال الفرديَّة والجماعيَّة والعمرانيَّة، من خلال مَا نزَّل الله من الهدى وما دعا إليه من تدبُّر آيات الكتاب العزيز واستبقاء التذكر فيه... والتكليف باستقصاء البحث –بحسب الطاقة ومبلغ العلم[٢٨]– ونقتبس مَا جاء به د. دراز في هذا المصدر– بغية النفع والانتفاع:

«**وخذ نفسك أنت بالغوص في طلب أسراره البيانيَّة على ضوء هذا المصباح. فإن عمي عليك وجه الحكمة في كلمة منه أو حرف فإيَّاك أن تعجل كما يقول هؤلاء الظانُّون –ولكن؛ قل قولا سديدًا هو أدنى إلى الأمانة والإنصاف. قل: الله أعلم بأسرار كلامه، ولا علم لنا إلا بتعليمه ثم إيّاك أن تركن إلى راحة اليأس فتقعد عن استجلاء تلك الأسرار قائلا: أين أنا من فلان وفلان؟.. كلّا– فرب صغير مفضول قد فطن إلى مَا لم يفطن إليه الكبير الفاضل.. فَجدَّ في الطلب وقل رب زدني علمًا– فعسى الله أن يفتح لك بابًا من الفهم تكشف به شيئًا مما عمى على غيرك. [اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ] (البقرة:٢٥٧)**[٢٩]».

وهذا هو نهجنا– لأنّنا نؤمن أنَّ الذم موجَّه إلى الرأي القائم على الأهواء والرغبات، الذي يريد أن يتّخذ من القرآن المجيد مجرَّد شاهد يترّله على مَا يُصنع خارجه من أفكار وآراء ليضفي عليها «**الشرعيّة**» التي تفتقر إليها. أمّا التصدّي لنفحات الله والتدبّر

---

[٢٧] الموافقات في أصول الشريعة– المجلد الثالث (دار الفكر العربيّ) (المسألة الرابعة عشرة) ص٤٢٤.

[٢٨] تفسير التحرير والتنوير– المقدمة الرابعة– (الاستشهاد بالآيات البينات منها.. **[كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ]** (الأنعام:٩٢) (الأنعام:١٥٥) .

[٢٩] النبأ العظيم– ص (١٣١).

ابتغاء أنوار القرآن المجيد فإنّنا مأمورون به، ومطالبون بممارسته، فـ«**التدبّر**» من أهم «**الأدوات المنهاجيّة**». أمّا القول بـ«**الهوىٰ والتشهّي والرأي المذموم**» فإنّه من «**عوائق المنهج**» كما سوف يتضح. و«**التدبُّر**» عمل عقليّ منهاجيّ خلافًا للـ«**قول بالرأي**» الذي قد لا يعدو أن يكون «**هوى آيديولوجيّ**» أو نحوه. ونحن نقوم في دراستنا على النظر في خصائص الخطاب القرآنيّ وفيما عسانا أن نستقيه منها في مجال التأصيل المنهاجيّ. مسلّحين بطاقات على «**التدبُّر**» بعد التدرّب عليه واكتساب شيء من الخبرة في ممارسته مع الاستعانة الدائمة بالله -تبارك وتعالى- وهدي نبيّه -صلى الله عليه وآله وسلّم- في التلاوة والتدبّر، مع وعي بمداخل القرآن المجيد المتاحة ، ومداخله المنهاجيّة التي تتكشف عبر الزمان.

المبحث الثاني

من خصائص الخطاب القرآنيّ:

إنَّ لنا وقفة منذ البداية مع العبارات التي نستخدمها ونحن نرجع إلى القرآن أو نضيفها إليه فنتحفَّظ على البعض، ونفضّل بعضها على بعض، فنتخذها عنوانًا لنا في المدخل– فإنَّنا إذا مَا قارنَّا بين مصطلح «**نص**» و«**خطاب**»[٣٠]– تحفظنا على الأول ولجأنا إلى الآخر.. وقد نضيف إليه اصطلاحات أخرى كـ«**البيان القرآنيّ**» حيث لا نرى غضاضة في تداول هذه المصطلحات مَا دامت تساعد في البلوغ بالأذهان إلى أغراضنا. ونحن حين نرجع إلى القرآن الكريم لاستخلاص المعايير والمقاييس لتقويم مسارنا الفكريّ– فنحن لا نرجع إليه بقصد المراجعة للنصوص، ولكن من قبيل التدبُّر في آياته البيّنات. فهو ليس بالنصّ الذي يتجمَّد في قالبه– فإن الآيات حيَّة أبدًا، سياقها التلاوة المتَّصلة لتكون موضعًا لتدبُّر أولى السمع والبصر «**تارة**» و«**أولي الألباب**» أو «**أولي القلوب والأبصار والبصائر**»، تارة أخرى. أمّا النصوص فهي موضع للنظر العقليّ المجرَّد تستوعبها الأبصار، أمّا الآيات فإنَّها تحمل من البصائر مَا تستهدف به البصيرة.. لتنفذ إلى القلوب التي في الصدور وتستحث في أولي العلم والنظر.. «**اللب**» الذي هو جوهر العقل. فهي آيات؛ أي: دلائل وبصائر بيّنات تتنزل على القلوب التي في الصدور.

وحيث تكون النصوص «**مجرَّدة**»– فالآيات لا يمكن أن تكون كذلك– وهي موضعها البيِّنات العمليّة دون مَا اقتصار على تجريد نظريّ أو وقوف في محيط العقليّات المجرَّدة «**كالفلسفة**» ومن ثم فليس من قبيل المصادفة البتّة أن يأتي التعامل في منابعه الأصليَّة مع آيات الذكر الحكيم.. وليس مع «**نصوص مقدَّسة**» أو نصوص كتاب مقدّس– وإن كانت تلك الآيات قد جمعت في «**قرآن كريم**» معصوم يسِّر للذكر من لدن حكيم خبير– أخبرنا في

---

[٣٠] النص والخطاب هناك فرق بين النصّ والخطاب لا بد للباحث من إدراكه، وعلماء الاجتماعيّات يفضلون إطلاق لفظ «**الخطاب**» ويعتبرونه الأقرب في الإفصاح عن مرادهم. أمّا الأصوليّون والفقهاء فإنّهم يفضلون استعمال لفظ «**نص**» على لفظ «**خطاب**» لما لا يخفى. من كون هدف الأصوليّ والفقيه الوصول إلى تقييم الفعل الإنسانيّ ووصفه «**بالحل أو الحرمة أو سواهما**» من أحكام التكليف ولفظ «**النصّ**» هو من النصّيّ من الناس؛ أي: الرئيس أو الشريف... وسنأتي إلى بيان المراد به تفصيلًا في الملاحق.

شأنه– علام الغيوب– بأنَّه يختص –بفضله - بحفظها– تمامًا كما اختص بالتتريل: **[إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ]** (الحجر:٩).

وحيث إنّ مضمون القرآن –رسالة هدى وبشرى وإنذار للعالميّن– فإنّ الخطاب أداة إعلام إلى البشر –وبين البشر من لا بد له من أن يحمل عناصر العمليّة الاتّصاليَّة– على النحو الذي يكفل له أداء رسالته. ودون أن نفصّل في هذا الموضوع –الذي هو مقام لبحث مستقل–(٣١) نشير فقط إلى بعض عناصر «**الخطاب القرآنيّ**»– حيث إنّه لا بد أن يكون له من عناصر التمايز فوق مَا له من عناصر الوسيط الإعلاميّ العام. وهنا ينبغي أن نلتفت إلى طبيعة التوجُّه المباشر إلى المخاطب. «**في صيغة النداء... واستخدام الفعل المضارع**» فضلا عن أنَّ دوائر المخاطب تتباين وتتعدّد– مَا بين التخصيص والتعميم على النحو الذي لا يدع «**فئة**» أو نوعيَّة من الناس كافَّة - خارج دائرة صوته، كذلك فإنّ «**الخطاب القرآنيّ**»– كما سنرى فيما بعد– يتوجّه إلى مستويات التلقي والإدراك الإنسانيّ كافَّة.. ولا يقف عند مستوى دون آخر(٣٢).

والذي يستوقف الباحث في النظرة الإجمالية لهذا الخطاب هو صيغة «**التوجّه**»، على النحو الذي من شأنه أن يستحث التوجُّه المقابل له فكأنّه يتحداه ويستدرجه ليشتبك مع قوي وعيه.. ولنتخذ من مادة «**إجابة**» مدخلا لنا أو مثالا في معرفة بعض خصائص هذا الخطاب الإلّهيّ ونتابعها عبر بعض الآيات التي جاءت فيها: مثال: **[يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ]** (الأنفال:٢٤)، وكذلك **[اسْتَجِيبُوا لِرَبِّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لا مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللَّهِ]** (الشورى:٤٧)، بل إنَّ «**الاستجابة**» هي من أمارات صدق العلاقة بين المخاطَب والمخاطِب أو بين العبد وربه:

---

(٣١) نحيل القارئ إلى دراسة كتاب مالك بن نبي «**الظاهرة القرآنيّة**» ود. وليد منير «**النص القرآنيّ من الجملة إلى العالم**» وكتب د. دراز. وسلسلة «**دراسات قرآنيّة**» د. طه جابر العلواني.

(٣٢) وراجع للاطلاع على مزيد تفصيل في هذا المجال كتاب الفاضل ابن عاشور «**حضارة الإسلام**» ومقدمه طه جابر لكتاب وليد منير «**النص القرآنيّ**» ودراسته قيد الطبع «**القرآن وخطابه العالميّ**»

[وَيَسْتَجِيبُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ] (الشورى:٢٦) تمامًا كما هي محك لكشف الزيف وبطلان ادعاء غير ذلك، مثال: **[فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ]** (الأعراف:١٩٤)، أو **[وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ]** (الرعد:١٤)، ومن جانب آخر، فإن واقعة «**الاستجابة**» إنّما تفترض موقفًا معيَّنًا أو سياق اتّصال محدَّدًا– يشتمل على عناصر المحاجَّة والحوار والجدل.. وإنّ واقعة «**الاستجابة**» سواء كانت إيجابيّة أو سلبيَّة، إنّما تكون المحصلة النهائيَّة لهذا الموقف– ونسوق في هذا الصدد مثالا لجانب الإعجاز البيانيّ في الأسلوب الذي جاء عليه سرد القصص القرآنيّ[٣٣].. فتلك الرسل.. جاءت أقوامها بالبيّنات.. فما كان لأولئك الأقوام إلا أن أعرضوا عن هذه البيّنات وكذبوا الرسل– ويكون الجواب الذي جاء على لسان القوم في كل مرة هو المدخل لمعرفة محصلة موقف بأكمله[٣٤].

ومن أهم عناصر «**الخطاب القرآنيّ**» أنَّه يوجهنا إلى مصدر هذا الخطاب على النحو الذي يوجهنا إلى خصائص هذا المصدر، وفي الوقت نفسه يضفي عليه حيويَّة فوق حيويَّة مضمون الخطاب ذاته. وهكذا تخبرنا البيِّنات: **[وَلَقَدْ نَادَانَا نُوحٌ فَلَنِعْمَ الْمُجِيبُونَ]** (الصافات:٧٥).

ومن نافلة القول: إنّ من كتب على نفسه الرحمة– ومن وسعت رحمته كل شيء- **[وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا]** (طه:٩٨)– أن يكون «**سميعًا**» و«**قريبًا**» و«**مجيبًا**» ا (هود:٦١).

---

[٣٣] راجع المقدمة الخاصة بالقصص القرآنيّ– في تفسير التحرير والتنوير، وقد تناولت في عمق واستيفاء كلّيّات هذا الموضوع.

[٣٤] **[وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ]** (الأعراف:٨٢)، **[فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوا آلَ لُوطٍ مِنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ]** (النمل:٥٦)، **[فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلا أَنْ قَالُوا اقْتُلُوهُ أَوْ حَرِّقُوهُ فَأَنْجَاهُ اللَّهُ مِنَ النَّارِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ]** (العنكبوت:٢٤)، **[أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنْكَرَ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلا أَنْ قَالُوا ائْتِنَا بِعَذَابِ اللَّهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ]** (العنكبوت:٢٩).

وهكذا– إذا كانت عناصر الخطاب تشتمل على مخاطَب– وموضوع أو رسالة ذات محتوى معلوم– ومصدر لهذا الخطاب– فإنّنا كذلك يمكن أن نحلّل هذه العناصر إلى مبنى ومعنى، ومبعث، ومقصد أو غاية– وفي أيّ الحالات فإنّنا نجد العناصر الاتّصالية تتحقّق وتجتمع في البيان القرآنيّ على أكثر وجوهها إحكامًا وفعالية على النحو الذي يدفعنا إلى التعامل مع القرآن الكريم– كمصدر حيٍّ وحيويٍّ في تأصيلنا لأبعاد «**منهاجيّتنا**»– وإذا كان لـ«**منهاجيّتنا**» أن تتزود من نبع «**الخطاب القرآنيّ**» عند هذا المستوى فهي تكون إزاء درسها الأول في ضرورة تحقق العناصر الاتّصالية في مجالها. لأنّها من وجوه «**الكفاءة المنهاجيّة**» ومن عوامل الفعالية فيها.

أمّا الدرس الثاني فهو أنّ «**المنهاجيّة**» التي تستأنس بالمصدر القرآنيّ لا بد لها أن تولى اهتمامًا خاصًا لبعد المقاصد والغايات ولا بد لها من أن تكون في النهاية بمثابة مسلك تعبُّدي يسمو بمجال التخصُّص على مقام العلم النافع.. ومن هذا المنطلق نردف بالملاحظات التالية التي يجب وضعها في الاعتبار عند التعامل مع القرآن الكريم من موقع الافتقار في مجال التخصُّص.

حيويّة الخطاب القرآنيّ:

إنَّ أول مَا يستوقفنا إذًا هو حيويَّة «**الخطاب القرآنيّ**» الحيويَّة التي من شأنها أن تجعل السامع– المنصت المتأمّل المتدبِّر يقف موقف الحيرة والانبهار تتملكه مشاعر الخشوع والامتثال وهو يتساءل– «**أليس هذا التنزيل قد سمعته الآن جديدًا وكأنّه نازل في يومه هذا**»[٣٥]؟ وهنا– وليس المقام مقام ولوج آفاق «**التحدّي والإعجاز القرآنيّ**» من غير أهله– لكنّنا لا بد أن نشير إلى نقطتين باقتضاب، نرى أنّه من المفيد أن تكونا ماثلتين عند التعامل مع القرآن الكريم من منطلق الباحث المفتقر إليه في مجال التخصّص في «**علوم الأمّة**».

النقطة الأولى: إنَّ هذه الحيويَّة إنّما ترجع في جانب منها إلى «**الإعجاز البيانيّ**» في «**الأسلوب القرآنيّ في الخطاب**»– الذي يجمع بين خطاب النفس الإنسانيَّة في أبعادها الفطريَّة والوجدانيَّة وخطاب العقل في أبعاده المنطقيَّة والبرهانيَّة– ومناط الإعجاز هنا هو في تجاوزه للقوانين النفسيّة التي بمقتضاها نرى العقل والعاطفة لا يعملان إلا بالتبادل وبنسب

---

[٣٥] النبأ العظيم، ص(١٥١). وابن عاشور «**حضارة الإسلام**»

عكسيَّة، ومؤدىٰ هذا التضافر في ائتلاف بين نزعتين متنافرتين علـــى هـــذا النحـــو... إنَّ «**الخطاب القرآنيّ**» نموذج فريد للخطاب الاعتقاديّ... الذي يحرّك دوافـــع «**الاســـتجابة والفعل البشريّ**» من دون إسفاف أو إهدار لملكات العقل فيه.

والدلالة العمليّة لذلك في مجال بحثنا هي في أنَّ «**الأصول المنهجيّـــة**» للتعامـــل مـــع مصادر التنظير الإسلاميّ لا بد أن تعتبر بهذا المعنى في أسلوب البيان القرآنيّ. فإن كان هنـــاك موضع للتمييز بين تنوع جوانب ومصادر السلوك الإنسانيّ والسلوكيَّات في المجتمع، فإنَّ علينا أن نتعامل مع الإنسان في وحدته المتضمنة لأبعاده المتنوعة، وأن تنطلق مناهجنا في التعامل مع الظواهر الاجتماعيَّة من تلك القاعدة التي توفر لها أوسع قدر من التكامل الممكـــن أو ســـعة الأفق. والوجه الآخر لهذه الملاحظة أنَّ علينا أن نتعامل بكثير من التحفظ مع المناهج المتداولة في مجال التخصُّص ليس فقط للاعتبار الجوهريّ الذي يحكم منحاها جميعًا– والذي ينشأ عن المنطلقات الفلسفيّة المعرفيّة التي تقوم عليها، وفيها مما يتنافى مع الأصول المعرفيّة الإســـلاميَّة، ولكن لأنَّها لا محالة واقعة بين مثالب الإفراط والتفريط، على النحو الـــذي مـــن شـــأنه أن ينعكس في كل من طبيعة ونتيجة الدراسات التي ترتكز إليها، وأول مَا نستفيده من التعامـــل مع أسلوب البيان القرآنيِّ هو ضرورة اتّساق الأصول المعرفيّة، ومحتوى الرسالة مع «**الأصول المنهجيّة**»، أو طرق الاقتراب أو التناول لها.

بل إنَّنا نرى أنَّه من شأن تمايز «**الخطاب القرآنيّ**» على هذا النحو الذي يؤلِّف فيه بين متنافرات، أن أوجد «**نسقًا إسلاميًّا خاصًّا في المعرفة**»، قوامه الوحدة والاتِّساق وإمكانـــات التأليف بين المتباينات. وهذا على خلاف النسق السائد في المجال المعرفيّ المعاصر، الذي هـــو وليد وميراث التطور التاريخيّ الخاص بالحضارة الأوروبيّة في أبعادهـــا الفكريّـــة والروحيَّـــة والواقعيَّة[٣٦].

---

[٣٦] جرى المفسرون على التمييز بين الواقعة المنشئة أو المسببة واقعة التنزيل وحكم التنزيل –على نحو– يخرجه مـــن التخصيص أو التعميم وهذا صحيح. ولكننا نشير إلى أنّهحبذا لو أنّهأعيد النظر في منحى بعض العلوم التقليديَّـــة – مثل علم المناسبات– على ضوء هذه الملاحظة– كذلك هناك اتجاه متأثر بالمناهج التاريخيَّة الحديثة يرمي إلى إعـــادة بناء الفعل التاريخيّ– ودراسة القرآن في ضوء واقع التنزيل أو «**مرحلة التلقي**».

أمّا على مستوى آخر فإنَّ لنا أن نعتبر في «**البيان القرآنيّ بالتكافؤ**» الـذي ينطـوي عليه بين مضمون الرسالة وغايتها؛ فـ«**القرآن الكريم**» لا يعنى بمجرد الإعـلام بـالحق أو «**التبليغ**» به، ولا يقف عند حدّ الدعوة إليه، ولكنّه عمل على إعادة تشكيل وتكييف نمـط الحياة في ضوء التنزيل، وهو يتوجه إلى «**النفس**» لتخريج نمط فذ من أفراد الأمة.

كما أنّه يتوجَّه إلى «**الجماعة**» من خلال أفرادها لتخريج جماعة متميِّزة بين الجماعات البشريَّة، تكون القاعدة والنواة للـ«**أمَّة الوسط**» أينما حلت. وعلـى مـن يتعامـل مـع «**الوحي**» في مصدره المنشئ أن يعي هذه الحقيقة.

كما أنّ على «**المنهجيّة**» التي تُركَّب في مجال من مجالات البحث في «**علوم الأمّة**»، أن تحمل معالم التوجُّه الذي تتوخاه في مصادرها، فتكون «**منهجيّة**» تحمـل علـى حركـة وتربط بين الأبعاد العمليّة والنظريَّة ويقودنا هذا إلى النظر في المصدر الآخـر لـ«**حيويَّـة الخطاب القرآنيِّ**» والذي يمكن أن يكون له دلالات عمليّة ونحن نترسم خطـى «**المنهجيّـة البديلة**» للتعامل مع التنظير للـ«**معرفة الإسلاميَّة**» بوجه عام، وفي التعامل مع مصادر هـذا التنظير بوجه خاص. فـ«**الخطاب القرآنيّ**» الذي يجمع في توجيهه بين الأبعاد الاعتقاديَّـة والعمليّة جاء ليتفاعل مع مواقف حيَّة في سائر نواحي الحياة الاجتماعيَّة في فترة تحوُّل تاريخيّ حافلة بالأقضيّة والحوادث، بل إنّ «**التنزيل**» كان عليه المعوّل الأكبر في إحداث هذا التحوُّل في تاريخ المنطقة وفي حياة العرب على مدى العقدين من الزمان— منذ انطلاق الـدعوة إلى اكتمال الرسالة وتمام الدين، وتوالت الآيات القرآنيَّة الكريمة واشتبكت وتداخلت وتلاحقت من غير أن يوقفها تناقض أو تشابه أو تداخل الأحداث والأسباب حتى إنّها في موضـوعاتها ومجالاتها اتّسعت لتستوعب وتحيط بمجالات وموضوعات الحياة الاجتماعيَّة كافَّة. وضـربت بجذورها في أعماق النفس الإنسانيَّة وارتقت بها إلى الآفاق الكونيَّة— ولم تزل الأبصار تحاول إدراكها رويدًا رويدًا.

من ثم فإنَّ القرآن ليس تجميعًا لنصوص محفوظة؛ وإنّما هو قرآن جمع آيات التحمـت في «**وحدة بنائيَّة**» عبر لحظات متدافعة في مواقع متجدِّدة وبأغراض توجيهيَّة معلومة، سـواء كان هذا التوجيه بالإعمال أو بالإبطال، بالجمع والتثبيت، أو بالتقويم والتصويب، وإذا مَـا انقضت المناسبات والملابسات وما عرف بـ«**أسباب النزول**» فقد بقيـت هـذه الآيـات

مطلقة، خاصّة بعد المراجعتين اللتين أمر الله I الرسول الملك جبريل u والرسول البشر محمدًا -صلى الله عليه وآله وسلّم- بإعادة ترتيب القرآن منفصلا عن أسباب النزول، وبذلك لم يعد هناك ارتباط بين الخطاب المطلق والمناسبة النسبيَّة التي تجعل منه بمثابة الذكرى التي تسجّل واقعة انقضت، ومحفظة تاريخيّة أو بيانًا توثيقيًّا— وبقيت هذه الآيات القرآنيَّة تحتفظ بكامل فعَّاليَّتها التوجيهيَّة النافذة عبر الزمان والمكان بالنسبة لكل موقف إنسانيّ؛ اجتماعيًّا كان أو تاريخيًا يحتوي على عناصر الموقف الأساسيّ الذي اعتبر سببًا في النزول، ولأنّ المواقف التي تتخلل حياة الأفراد والجماعات والأمم— لا تخلو من عناصر تلازمها ملازمة الفطرة للإنسان فلا عجب أن يظل «**البيان القرآنيّ المطلق**» ينبض حيويَّة وفاعليّة— بوصفه تنزيلا من لدن عليم حكيم خبير، خالق الإنسان معلمه البيان، مدبّر الأمر ومهيأ الأسباب[٣٧].

هذا بالنسبة للنظرة العامة في **تعليل حيويَّة ودلالة وجدة ونبوغ القرآن في البيئات الإنسانيَّة والتاريخيّة** المختلفة على امتداد العصور إلى يومنا هذا. فما بالنا بتلك المواقف التي لا يقتصر اشتراكها في مجال عناصره الأساسيّة، ولكنّها تشترك كذلك في أطرافها التاريخيّة.

وموقع الأمّة الإسلاميَّة اليوم لم يزل— وبعد مرور (١٤) قرنًا من ميلادها، هو موقع الأمّة الوسط الذي كانت فيه يوم أن ولدت، فهي وسط مَا بين أهل كتاب غلوا في دينهم، «**بعد أن حرفه أحبارهم ورهبانهم، فاختلقوا فيه كثيرًا وضاعت معالم الرسالة السمحة، رسالة التوحيد— التي جاء بها الأنبياء، ومنهم موسى وعيسى -عليهم السلام- بل ضاعت حقيقته في موكب المرسلين عن السماء لتبليغ الهدى— حتى كادت السموات يتفطرن من شدة البلاء والافتراء الذي جاء به أتباعهم، وهم -عليهم السلام- منهم براء**»، وما زال قوم يحملون ميراث بني إسرائيل بكل مَا ينطوي عليه هذا الميراث من بغي وعدوان وتمرُّد وعصيان. ثم هناك المشركون الذين استبدلوا الأوثان بالأوثان، دون تبديل في السرائر والتوجّهات— وهناك تصنيفات قرآنيَّة أخرىٰ جاء بها البيان المعجز، والفرقان المبين، والتي تميّز

---

(٣٧) ولكن هنا يجب التنبيه إلى أنّ مثل هذه الدراسات التي تصدر عن دعاة التفسير الماديّ للتاريخ ومن إليهم— إنّما تخرج في الواقع قلبًا وقالبًا نهجًا وعرضًا -عن إطار «**التنظير الإسلاميّ**» بالمعنى الذي نستعمله هنا، ومن هؤلاء خليل أحمد خليل ومحمد الأركون ومحمد عيتاني ونصر أبو زيد ومحمد شحرور، وأمثالهم. لأنّها تنطلق من «**رؤية كليّة**» أخرى، وتقوم بعمليّات قياس على النسق الغربيّ، وإسقاط ذلك النسق المهيمن على النسق الإسلاميّ!!

بين فصائل المجتمع، وأطراف المواقف الفاصلة والمحدثة، مَا بين المؤمنين– أو أهـــل التقـــوى– وأهل النفاق– وأهل الشرك. وأهل التوحيد وأهل الدخل وأهل الإخلاص. ولا يلبث الخطاب القرآنيُّ أن يقدم التصوير الوافي الفاصل.. لخصائص وقسمات كل فريق– على نحو من العمق والدقة لا تتأتَّى إلا من لدن خبير بصير– وليس هذا مقام تحليل محتوى البيان القرآنيّ، ولكنَّنا نقتصر على المعالم الخارجيَّة للخطاب العظيم، لنخرج منها ببعض المواضع التي يجدر إلا تغيب عن الباحث في حقل المنهاجيّة.

ومجمل هذه الدلالة هو أنَّ منهاجيّة تتعامل مع المصدر المنشئ للتنظير الإسلاميّ - لا بد أن تعيَ وتستوعبَ أبعاد الحيويَّة التي تميِّز الخطاب القرآنيّ، وحتى لا تولد المنهاجيّـــة ميتـــة أو جامدة، فعليها أن تستأنس بطبيعة ومنحى المصدر المنشئ، وبروح العالم المتعبّـــد المفتقـــر إلى بصائر النور المبين، ولسنا ملزمين بالوسائط «**التراثيَّة**» الكثيفة ولا بالمدخلات العصريَّة المريبة، ومن طرف آخر ومكمّل، فإنَّ المنهاجيّة التي تستلهم مصادرها التي نقصدها، لن تخرج لنا وقد حققت شرط التكافؤ الذي تقتضيه كل منهاجيّة ناجحة، وإنّما سوف تخرج لنا وقد استوفت أبعاد الاستواء والإحاطة التي تمكنها من قدر حيويَّة التفاعل مع عناصرها كافة، تلـــك الـــتي تستمد من ذلك التراث المبنيّ على المصادر وتلك التي تستمد من الموقف المعاصر كما أشرنا، ونكون بذلك قد أمَّنا «**التنظير الإسلاميّ**» في مجالات المعرفة التي يسعى الباحث المسلم لأنّ يسترجع مواقفه فيها، خروجًا من مزالق التعمية والتجريد.. حيث إنّنا نعود لنتذكر أنَّ مقصد «**التنظير الإسلاميّ**» ليس مقصد الفيلسوف الحكيم، وإنّما هو مقصد المجاهد الرابض علـــى ثغرة من ثغور الأمَّة، بعد أن تضاعفت تلك الثغور وتحولت إلى ثغرات في الهيئة والأساس.

إذن - فالتماس «**أسباب الحيويَّة**» في الخطاب القرآنيّ، والتأسّي بها عند بنائنا للقواعد المنهاجيّة في التأصيل لعلوم الأمّة في واقعها المعاصر، من مقتضيات الوعي المنهاجيّ في هـــذه المرحلة، وهو أمر في غاية الأهميَّة.

نقطة أخرى[٣٨]: نرى أنّه ينبغي أن يراعيها كل من يرجع إلى القرآن الكريم في صدر الافتقار المنهاجيّ في مجال تخصّص– وهي تتعلّق بالترتيب التوقيفيّ للسور: (والآيات) فيـــه. وقد قل من استوقفه هذا الموضع ليقلّب النظر فيما عسى أن تكون له من دلالات؛ بل إنَّـــه

(38) هذه هي النقطة الثانية.

لتستوقفنا فقرة جاء بها عالم جليل قدَّم لنا المعين النفيس في «**مدخله إلى القرآن الكــريم**»، فبعد أن ينفذ بمنطق سلس إلى حقيقة الخطة التربويّة والتشريعيّة المحكمة «**موضوعه في وقــت سابق**»— في إجمالها وتفصيلها بعلم مُنزل الوحي -سبحانه وتعالى- فإذا به لا يرى في هــذه النصوص ذاتها التي كانت تتبع في نزولها تخطيطًا تربويًّا ممتازًا، إلا أنّها قد تحولت بمجرد نزولها من شكلها التاريخيّ؛ لكي تتوزع وتتجمع في شكل آخر على هيئة إطارات محدَّدة ومختلفــة الأطوال بحيث يظهر من هذا التوزيع المقصود في النهاية، كتاب يقرأ مكونًا مــن وحــدات كاملة، لكل منها نظامها الأدبيّ والمنطقيّ، لا يقل روعة عن النظام التربويّ العام[٣٩] وهــذا دائمًا تبرز فيه حقيقة «**التخطيط المزدوج**» الذي لا يمكن أن يصدر عن علم بشر.

فربما كان من الأولى أن ترعى هذا التخطيط المزدوج في سياق معنوي، ولا تقف به، أو ترده ردًا وتحسره حسرًا في سياق المبنى فالتخطيط التربويّ والتشريعيّ المحكم الذي وجد في منزل الوحي، والذي قامت عليه الخطة النبويّة الشريفة إلى أن انتهى بها الأمر، بإذن ربها بتمام البنية وكمال المهمة، يتطابق مع تخطيط تربويّ وتشريعيّ يماثله حكمة ووجهة، ويتكامل معه طبيعة ومنطلقًا، ينطوي عليه منهج الخطاب القرآنيّ في الصورة التي بين أيدينا اليوم.. وليس لنا من سبيل لإدراك هذه الحقيقة إلا إذا تجاوزنا النظرة الجزئيّة إلى الكتاب الكريم، واســتوعبنا آياته في إطار السور، ونجومه في إطار الأجزاء، وكذلك لن تحقق لنا المقدرة على التعامل مع كليّات الكتاب الحكيم، مَا لم نستطع تجاوز المبنى إلى المعنى، لتــوخّي جوانــب الإعجــاز المعنويّ— وعندها يعود القرآن الكريم إلى موقعه الذي قدر له في حياة الأمّة بكونه فردًا مرشدًا ودليلا وفرقانًا وبيانًا للهدى والحق— لا على مستوى أفرادها فردًا، ولكن علــى مــستوى أفرادها جمعًا- فالتخطيط الذي يمكن أن نستنبطه في نظم القرآن في ترتيبه الحالي، إنّما هــو التخطيط للفعل الحضاريّ.

ومن هذا المنطلق الذي يرى أنّ «**الإعجاز الجمالي**» في القرآن الكريم لا يضاهيه غير إعجازه المعنويّ، وأنَّ المتعة البيانيّة اللّفظيّة لا يوازيها كذلك غير الروعة البيانيّــة، المعنويّــة، نجدنا كأصحاب تخصّص إزاء تبعات ومسئوليّات نوردها جملة وتوضيحًا على النحو التالي:

---

[٣٩] دراز— المدخل إلى القرآن الكريم ص(١٢٤) .

إنَّ من يتعامل مع القرآن الكريم من موقع التخصّص - المفتقر إلى بناء أصول علمه على كتاب منزّل من لدن عليم حكيم - لا يسعه إلا أن يبحث على مستويين:

على أساس أن يبيّن مَا بين المبنى والمعنى فيه من اتّساق وتلاحم، فإن أراد التعمّق في مقصده المعنويّ فعليه أن يستوعب -قدر استطاعته- أبعاد مقصده في النسق القرآنيّ جملة، وليس في الوقوف على الجزئيّات -فقط- فيما عساها أن تحمل من محتوى معنوي. فهناك علاقات لا يمكن أن تكتشف إلا من خلال المعنى الكليّ، ومن خلال أنماط التجاور والتقابل، وعبر الانتقال بين مواضع ومواضع، أو من خلال متابعة إيقاعات «**الخطاب القرآنيّ**» في حركاته.

من جانب آخر، علينا أن ندرك أنَّ «**علماء الفقه**» قد بحثوا في القرآن الكريم «**الوحي جملة**» لتخريج واستنباط «**الأحكام الفقهيّة**» - أمّا في مواقع التخصّص اليوم، فنحن نبحث في «**القرآن -الوحي**» عن قواعد وأصول تنشئة الأمّة -حيث الأحكام هي أحد أبعاد البنيان- تدعمه وتقيم سياجه بعد التأسيس وإقامة الدعائم والأركان !!

إن مهمة «**علماء الفقه**» بالأمس لم تستدع غير «**النظر الجزئيّ**» في وسائط ووسائل «**المحافظة على بنية الأمة**». أمّا اليوم فقد اختلفت المهمَّة باختلاف الموقف، حيث صار المطلوب للأمّة العمل على إعادة تشييد بناء هذه الأمّة بعد أن نقض بنيانها، والقيام بمراجعات شاملة، حيث لم يبق من بنيان الأمّة سوى نواتها الأولى- التي أوجدتها نشأة «**ونقصد بها العقيدة**» وعلى ذلك- فإنّ «**فقه العصر هو فقه سنن الاجتماع**» - ولا يقتصر على «**أحكام الاجتماع**» بل إنَّه لا بد من مراجعة شاملة لمفهوم «**فقه الأحكام**» ذاته حتى يتأتّى الانتقال بالأحكام إلى «**مقاصدها الشرعيّة**»[٤٠]، وعندها تعتبر الأحكام وسائط فاعلة في تأمين «**حيويَّة الجماعة**»، وفي دعم أواصر اللحمة والتماسك الداخليَّة، ولا تكون مجرد سياج خارجي لا يعدو أن يجمد في قالبه الشكليّ المجَّرد.

إنَّ الخروج من دائرة «**النصّ**» إلى محصول الأحكام والإحكام والإطلاق في «**الخطاب القرآنيّ**»، متجاوزًا شكليّات النظام إلى مضامينه من شأنها هنا وهناك أن تفتح آفاقًا جديدة في التعامل مع القرآن الكريم.

---

[٤٠] وخاصّة المقاصد القرآنيَّة العليا الحاكمة وهي «**التوحيد والتزكية والعمران**».

ونحن –في هذا المقام- إذ ندعو إلى تبنّي النظرة الكليّة في سياق «**الخطاب القرآنيّ**»، وإلى الانطلاق من «**الوحدة الموضوعيّة**» ثم «**الوحدة البنائيَّة**» في التعامل مع القرآن الكريم في مجالات تخصّصاتنا الاجتماعيّة، فنحن في ذلك لا نقدم على نظرة غير مسبوقة، قـــدر مَـــا ندعو إلى تبنّي هذه النظرة عمليّا والعمل بمقتضاها في دروب منهاجيّتنا، دون الوقوف بها عند حد التأمُّل والإقرار النظريّ لها.

المبحث الثالث:

الوحدة البنائيّة لمصدر التنظير المنشئ:

وتأكيدًا لهذه الحقيقة نورد بعض مَا جاء في هذا الشأن قديمًا وحديثًا -ليس على سبيل الاستشهاد - بل من أجل التدبُّر للتزود والاستمداد حتى نستطيع أن نواصل ونضيف إلى مَا قدمه من سبقنا - دون أن نقف عند بابهم قانعين بما أتوا به - ومن نماذج هذه الخلاصات المستفيضة القيمة النافذة التي نرى أن تكون جديرة بأن تؤخذ قواعد انطلاق لنا مَا جاء به الإمام الشاطبي في موافقاته من «**أنّ السورة مهما تعدّدت قضاياها فهي كلام واحد، كما تتعلق الجمل بعضها ببعض في القضيّة الواحدة، وأنه لا غنى لمتفهم نظم السورة عن استيفاء النظر في جميعها، كما لا غنى عن ذلك في أجزاء القضيّة**»[٤١].

وربما تجلَّت هذه الحقيقة في الرؤية المعماريَّة النافذة التي أتى بها صاحبها حديثًا، خاصة لما تنطوي عليه من إيماءات في الاستدراك والمراجعة، بعد طول ممارسة ومعايشة واستئناس واعٍ للموقع القرآنيّ فنعود إلى مَا قاله د. دراز في موضع آخر لا لنعرف حقيقة وحدة المبنى المضمن في البيان القرآنيّ فحسب؛ بل لنلمح معالم «**الوحدة المعنويَّة**» التي ينطوي عليها، ولنتدَّبر —معًا - هذا التعقيب لدقة بيانه ونفاذ تصويره، وليكون موضعًا للاسترشاد في «**منهاجيّة التعامل مع الخطاب القرآنيّ**» إنَّك لتقرأ السورة الطويلة المنجمة يحسبها الجاهل أضغاثًا من المعاني حشيت حشوًا وأوزاعًا من المباني جمعت عفوًا.. فإذا هي لو تدبّرت، بنية متماسكة قد بنيت من المقاصد الكلية على أسس وأصول، وأقيم على كل أصل منها شعب وفصول، وامتد من كل شعبة منها فروع تقصر أو تطول فلا تزال تنتقل بين أجزائها كما تنتقل بين حجرات وأفنية في بنيان واحد قد وضع رسمه مرة واحدة، لا تحس بشيء من تناكر الأوضاع والتقسيم والتنسيق، ولا شيء من الانفصال في الخروج من طريق إلى طريق؛ بل ترى بين الأجناس المختلفة تمام الألفة، كما ترى بين آحاد الجنس الواحد نهاية التضامن والالتحام، كل ذلك يحدث بغير تكلف ولا استعانة بأمر من خارج المعاني نفسها، وإنّما هو

---

[٤١] الموافقات.

حسن السياق[٤٢] ولطف التمهيد في مطلع كل غرض ومقطعه وأثنائه، يريك المنفصل متصلا، والمختلف مؤتلفًا، ولا تقف في نظرة كليّة على القرآن الكريم إزاء روعة التماسك المعماريّ للنظم والبنيان، بل نجدنا إزاء تلاحم عضويّ لا يقل روعة وإحكامًا، من شأنه أن يؤكد حيويَّة الخطاب القرآنيّ. ومن شأنه أن ينتقل من ثبات الأساس البنيانيّ إلى قوة دفع للشحنات الفاعلة والمحركة التي يحملها هذا البنيان.

ولماذا نقول: «**إنَّ هذه المعاني تتَّسق اتساق الحجرات في البنيان؟ لا؛ بل إنّها لتلتحم التحام الأعضاء في جسم الإنسان، فبين كل قطعة وجارتها رباط موضعيّ من نفسيّهما، كما يلتقي العظمان عند المفصل، ومن فوقهما تمتد شبكة من الوشائج تحيط بهما عن كثب، كما يشتبك العضوان بالشرايين والعروق والأعصاب، ومن وراء ذلك كلّه يسري في جملة السورة اتجاه معين - وتؤدي بمجموعها غرضًا خاصًّا، كما يأخذ الجسم قوامًا واحدًا، ويتعاون بجملته على أداء غرض واحد– مع اختلاف وظائفه العضويَّة**»[٤٣].

ولنا هنا أن نشير إلى أنَّه بقدر استيعاب المبادرات التي يقوم بها الأئمَّة والمجتهدون في مجال التفسير لمعاني القرآن الكريم لهذه النظرة الكليَّة، وبقدر تمكُّنهم من جوهر «**الوحدة**» التي ينطوي عليها «**النظم القرآنيّ**»، في معناه ومقصده وليس فقط في شكله وبنيانه فقط، بقدر مَا تأتي هذه التفسيرات وافية نافذة شاملة تحمل فيها دلالات توجيهيّة عمليّة بالنسبة للجمهور الذي تخاطبه.. ونجد نماذج للتفاسير الحديثة التي تستوي على قاعدة النظرة القرآنيَّة الشاملة.. لتنطلق منها عند أحد المستويات في تناول الآيات والجزئيّات، وعند مستوى آخر لتتَّخذ منها

---

[٤٢] السياق في اللغة : من «**ساق**» كأن يقال: فلان يسوق الحديث أحسن سياق كأنه يرده أحسن مورد. و«**سياق المرأة**»: مهرها، وقد يراد به الاحتضار في نحو «**ولما دنا مني السياق**». والسياق في اصطلاحهم ما ساق الشارع خطابه من أجله، ويراد به أمور عديدة ذات علاقة بمزيد فهم للخطاب؛ كالقرائن، والمقام، والنظم، وأي قرائن تزيد في فهم الخطاب. وقد يدور مفهوم «**السياق**» في عصرنا هذا ليتحول إلى نظرية سياقية يطلق بعضهم عليها «**نظرية المعنى**» ويقسمونها إلى «**سياق كلي**» يراد به شبكة العلاقات التي تحيط بالخطاب وتتصل به، وهناك «**السياق اللغوي التعاقبي**» و«**السياق الثقافي**» و«**السياق الاجتماعي**» والمناسبة والمعنى الشكلي والمعنى السياقي لا ينفصلان انفصال قطعي؛ بل يحددان معًا مفهوم «**السياق**» وعده بعضهم نصًا مصاحبًا للسياق. راجعه في دراستنا عن «**السياق: المفهوم المنهج النظرية**» قيد الإعداد للنشر.

[٤٣] النبأ العظيم ص(١٥٥).

منفذًا في تتريل الدلالات المستفادة من الذكر الحكيم على قضايا العصر، في مثـــل أعمـــال الشهيد سيد قطب مثلا. ولا يخفي كذلك من أنَّ قوة ونفاذ أسلوب الشيخ متولي الشعراوي في التفسير القرآنيّ إنّما مرجعها هذه النظرة القرآنيَّة الشاملة إلى مواضع التناول الخاصّة، حتى وهو يقدّم النموذج الحيّ المعاصر على نهج «**تفسير القرآن بالقرآن**» في جدليَّة يتفاوت فيها الاستقراء للجزئيّات لبناء النسيج الكلي والاستنباط للكليات لتتريلها على واقع الجزئيّات. أمّا عن نماذج الدراسات في مجال الاجتماعيَّات التي تحمل آثار الاجتهاد في فروع التخصّص من منطلق استيفاءٍ لأبعاد النظرة القرآنيَّة الكليَّة، فربما وجدنا نموذجًا لذلك في أعمـــال الـــشيخ الطاهر بن عاشور. ولا شك أنَّ دراسة د. محمد عبد الله دراز في مجـــال الأخلاقيـــات(٤٤)، لتقدم خير نموذج لاحتواء المسلك المتكافئ وطبيعة البحث في التخصّص، حيث إنّه قدّم لنـــا الدليل العمليّ والأسوة الحسنة إزاء مَا نحن بصدده في هذا المقام، وهو أنّه مَا مـــن مجـــال في التنقيب في مجال من مجالات التخصُّص في علوم الأمّة، من موقع المتطلّع إلى إرساء قواعد هذه العلوم والمعارف على أسسها الإسلاميَّة السليمة، دون أن يتوافر لمجتهد التخصُّص قدر مـــن الإلمام بخصائص مصادره التي يستقي منها، وهو - إذ يقبل على التحقُّق من هذا الشرط، عليه أن يقبل على تحصيل جملة مَا جاء به أئمة سبقوا في هذا المجال. وجاءوا بما جاءوا بـــه مـــن نفائس قلما استدركها اللاّحقون، ولكن لا ينبغي أن يستغرق في تفصيلاتها، ولا أن يقف عند منجزاتها، بل عليه أن يستخلص مَا يفيده في توجهه حول هذا المعنى لإضفاء قيمة جديدة فوق قيمتها المختزنة، وأن يعمل على الإضافة من خلالهما - للمستجد في مجاله.

ويجدر بنا أن نشير كذلك في صدد الجهود المستجدة الرائدة في هذا المجال والتي تسعى إلى تخريج رؤية مستقلة وبديلة لواقع التطور الحضاريّ المعاصر، من استقراء جديـــد لمنـــهج الوحي القرآنيّ، تلك المحاولة التي أقدم عليها الراحل أبو القاسم حاج حمد - والذي أُخِذَ - بناء تأمل لآيات الكتاب الكريم في سياقها الكلي لمعرفة موضع الغيب في الفعل الإنسانيّ - علـــى مستوى التجارب الحضاريّة المختلفة ليخرج منها بدلالات ترتبط بما يحمله الواقع الحـــضاريّ

(٤٤) المراد رسالته للدكتوراة التي أعدت بالفرنسية وترجمت إلى العربيَّة ونشرت بعنوان «**دستور الأخلاق في القرآن**» ويمكن الإشارة هنا إلى جهد محمد عزة دروزة في «**الدستور القرآنيّ**» و«**سيرة النبيّ -صلى الله عليه وآله وسلم - مستمدة من القرآن**»

المعاصر من قابليّات وإمكانات في تطوُّره. وقد يختلف الناظر في هذا العمل، مع صاحبه في بعض منطلقاته، وقد يتحفظ على بعض نتائجه، فضلًا عما قد يستوقفه في مواضع متفرقة من أسلوب التناول.. غير أنَّه– لا يسعه إلا أن يجد في هذه المحاولة آفاقًا جديدة جديرة بالنظر والاعتبار.

ولسنا بصدد عرض نماذج معاصرة في «**تفسير القرآن الكريم**»، فله أولو العلم من أهله، ولكنَّنا إزاء جهد إنشائيّ تأسيسيّ في مجالات المعرفة المعاصرة، وخاصة هذه المجالات التي لها علاقة مباشرة برصد وتوجيه اتجاهات الاجتماع البشريّ، ونحن إزاء هذه المهمة لا يسعنا إلا الرجوع إلى مصادر وجودنا الحضاريّ والكيانيّ، لنستمد منها قاعدة الانطلاق وأساس البناء. وهذا مَا يهمنا بالدرجة الأولى عندما نبحث في «**خصائص الخطاب القرآنيّ**» من جانب، وعندما نسوق نماذج من الأعمال المتاحة التي سبقت في هذا المضمار - مع تسليمنا بتفاوت خطاها في مجال عطائها، ولكن الذي يستوقف النظر في تلك المحاولات جميعًا، هو اشتراكها في قاسم مشترك، فهي جميعًا تلجأ إلى الوحي مصدرًا أساسيًا في تقويم المعرفة المعاصرة، وهي إذ تقدم على ذلك تعتمد الخطاب القرآنيّ عنصرًا حيويًّا فاعلا في واقع «**المدركات المعاصرة**»، وفي سعيها هذا يتفاوت مقدار مَا تنجزه بقدر مَا تحققه من قدرة الاستيعاب لأبعاد النظرة الكليَّة في التعامل مع مصادرها، وكأنَّنا هنا إزاء مَا جئنا به بصدد «**الوعي المنهاجيّ**» ضرورةً يقتضيها التعامل مع مصادر تنظيرنا الإسلاميَّة، تكون على أعتاب مرحلة تحول حقيقيَّة بأن تجاوز بنا «**العقدة المنهاجيّة**» إلى ارتياد أبواب «**الوثبة الحضاريّة**» المرتقبة - ولكننا نرى كذلك - أنَّ النماذج التي تنطلق في تعاملها مع الخطاب القرآنيّ من منطلق شموليّ، وتلك التي تسعى لتتريل مَا تستفيده من النظرة الكليَّة على الواقع الاجتماعيّ جملة، وفي مجال المعرفة المتخصِّصة بسنن واتجاهات هذا الواقع على وجه خاصّ، إنّما هي من القلة بمكان، ولا تزال فيه الجهود الفرديَّة المتفرقة.. لا ترقى بعد لأنّ تقدم الدفعة التي من شأنها أن تحدث تغييرًا نوعيًّا في المناخ المعرفيّ السائد، والذي سبق أن رأينا أنَّه لا يزال يتسم بالفوضى والتخبُّط والسطحيّة من جانب، وباستمرار فيض المؤثرات الفكريّة الوافدة من جانب آخر، حتى ينتهي به الأمر إلى الإغراق والتعمية بالنسبة للجهود القليلة المجدية المتاحة في الميدان.

ولا مناص هنا، إذا مَا أريد الانتفاع بهذه الجهود، وتضعيف مؤثّراتها في ميادين المعرفة المتخصِّصة، من أن تخضع لمزيد من المنهجيّة والتنسيق. وفي مقدمة مقتضيات هذه المنهجيّة، يكون التدرُّج بالوعي المنهاجيّ السليم، والذي يحتل فيه الوعي **بخصائص الخطاب القرآنيّ** وموقعه من **عمليّات التنظير الصادرة في سلم الأولويّات الإدراكية لباحث التخصّص**، وذلك بوصفه المدخل لرصيد الفعاليات الفكريّة والحركيّة في الأمَّة، والمخزون لكل من الأصول المعرفيّة والمنهجيّة التي يتوقف عليها الانطلاق الحضاريّ في هذه المجالات. وليس مَا أوردناه حول طبيعة هذا الخطاب، وحيويته، ومنحاه ووجهته إلا أمثلة على مَا نعنيه في هذا الصدد. أمّا السبيل إلى التحقق والمزيد من المنهجيّة في جهودنا المتعدِّدة في مجالات التخصّص المتنوعة، فلا يتأتّى إلا بتوفير القنوات التي تضمن الانتقال بالمدركات المستمدة من مصادر التنظير الأوّليَّة، ونعني بها في هذا المقام «**الخطاب البياني القرآنيّ**»، من موضعها– في ثنايا الوحي المحفوظ، إلى دائرة نفاذها العمليّ- ومحيط تحقق إشعاعها الهادي، في مجالات الفعل الحضاريّ للاجتماع البشريّ. هذه القنوات التي تترجم المدركات المعرفيّة من مستوى إلى مستوى، وتنزل بها من موضع الإطلاق إلى مواضع التخصيص، تعد خطوة أساسيّة في سبيل ربط العلوم الاجتماعيَّة بمنابعها الإسلاميَّة، وتضع عمليّات البحث والتكثيف التي تقتضيها عمليّة المنهجيّة، على أول الطريق الصحيح، فتكون هذه القنوات بمثابة الشرايين التي تغذي هذه العمليّات في تتابع واتّصال، وتؤمّنها من عواقب الانفلات أو الانكفاء التي من شأنها أن تستنزفها أو تقعدها عن الاستواء علي قاعدة الاستيعاب والتراكم التي هي أساس تشييد الصرح المعرفيّ. فما هذه القنوات التي تحمل أصول المدركات المستمدة من مصادر التنظير الإسلاميّ؟ والتي من شأنها أن تدفع بعمليّات التنظير ذاته قدمًا؟ وكيف السبيل لإقامتها على موقع العمليّات الميدانية... أي: عندما ننزل إلى ميدان التخصّص ونريد أن نعرج به إلى منابعه لإنضاجه وإثرائه؟!!

"القسم الأول"

الفصل الرابع

في

"العلوم السياسيّة نموذجًا"

«القسم الأول»
الفصل الرابع
في
«العلوم السياسيّة نموذجًا»

لنتخذ من العلوم السياسيّة - مثالا على مجال التخصُّص الذي نقصده.. ولنحدّد موضوعها في القضيّة الأم التي تتفرع عنها مباحثها، وهي قضيّة «**السلطة**» في أبعادها ومستوياتها المختلفة. و«**السلطة**»؛ إذا حلّلناها إلى عناصرها وجدناها تنطوي على أوامر ونواه وجملة من المواقف والقرارات والأحكام التي تحمل معنى «**الإيجاب والإلزام**». أمّا مصدر «**الوجوب**» فإنّه يرجع إلى امتلاك الجهة المعنيّة حجيّة معيّنة في مجالها؛ «**حجيّة العلم، والخبرة**». كما أنّها ترجع في المبدأ والمنتهى إلى التمكّن من «**أدوات الفرض والإلزام**». أمّا موضع ممارسة السلطة وأدواتها فهي الجماعة -ومن ثم نستطيع أن نعرّف «**السلطة**» بأنّها: المرجع في أمور الجماعة - بمعنى أنّها السلطة التي تجب مراجعتها عند القضاء في الأمر، والجهة التي تتولى توجيه الجماعة لتحقيق مقاصدها من خلال القيام على تدبير أمرها، درءًا للمفاسد وجلبًا للمصالح، ومن ثم فإن لكل سلطة مجالا يتسع أو يضيق بمقتضى الأحوال، كما أنَّ كل سلطة تخضع لجملة من المعايير الأخلاقيَّة والموضعيّة والموضوعيَّة في تقويم ممارستها والحكم على أدائها.

السلطة:

ولا يخفى أنَّنا تعمدنا في تعريفنا موضوع «**السلطة**» على هذا النحو إبراز مواقع الالتقاء والتواصل التي توجد بين مصادر التنظير، ومجال التخصّص. فلأول وهلة تبدو «**الأواصر الموضوعيّة**» التي تربط بين مجال «**الفقه**» - وهو على رأس «**علوم الأمّة الشرعيّة**» - ومجال «**العلوم السياسيّة**» - وهو في مقدّمة علوم الاجتماع حديثًا. ولا تقتصر هذه العلاقة على موضوع مشترك؛ بل تتجاوزها إلى العلاقة العضوية بالمصادر التي يقتضيها الموضوع المشترك.

ولننظر فيما جاء به الشاطبي في موافقاته، وهو يحدّد العلاقة بين المصادر الأصليّة التي يستنبط منها موضوع الفقه - وهو هنا ينصب على «**فقه الأحكام الشرعيّة الفرعيَّة**» -دون «**فقه الإمامة**» - وذلك لما تحمله من إسقاطات تجدي في مجال التأصيل «**لعلم السلطة**».

«... السنَّة راجعة في معناها إلى الكتاب، فهي تفصيل مجملــه، وبيــان مــشكله، وبسط مختصره. أمّا القرآن فهو كليّة الشريعة، وينبوع لها... ولأنَّ الله جعل القرآن تبيانًا لكل شيء، فيلزم من ذلك أن تكون السنَّة حاصلة في جملته؛ لأنَّ الأمر والنــهي مَــا في الكتاب، يعني ذلك أنّ القرآن وإن اشتمل على علوم خمسة... فإن أول مَا يعني به هــو الأمر والنهي - أي: التكاليف الشرعيّة، اعتقادية، وعمليّة...»[٤٥].

ولا شك أنَّ أول مَا يترتب على هذه الحقيقة هو مفهوم خاصٌّ «**للسلطة**» يجعل منها ظاهرة مشتقة، ولا توجد في ذاتها وإنّما توجد بحكم علاقتها بمصدر أعلى، وهو التتريل. فإذا كانت «**السلطة**» هي المرجع النهائيّ في أمور الجماعة، فإنَّ للسلطة مرجعًا متزلا يجعل مــن عمليّة التأصيل للسلطة عمليّة بحث في علاقات ترابطيَّة تنازليّة - وتــشابكيّة تــصاعديّة - أي تبحث في تدرج السلم القيميّ في مواقع المسئوليّة والالتزام في الجماعــة. ويعــني ذلــك أنَّ «**السلطة**» ظاهرة وتخصّصُ - لا بد لها من أصول ومداخل وقواعد ومنطلقــات تميّزهــا في منظور الفعل الحضاريّ الإسلاميّ - عنها في المنظور الوضعيّ الذي يــسود المجــال المعــرفيّ المعاصر -مثلها - مثل الشريعة مفهومًا وظاهرة وتخصّصًا عند المقارنة بالقانون الوضعيّ. ولكن هل يعني هذا التماثل بين موضوع «**السلطة**» في أساسه وموضوع «**الشريعة**» أنَّ المنــاهج والطرق التي تبلورت في ظل العلوم التقليديّة، والتي هي جزء من ميراثنا الحضاريّ الفكــريّ، إنّما تصلح كذلك لتكون قاعدة انطلاق علومنا الحديثة في مناهجها وطــرق التعامــل مــع الظواهر فيها كذلك؟!!

هذا مَا نترك الإجابة عنه لموضع آخر. يكفي هنا أن نؤخر مَا نراه في هذا الصدد على النحو الذي يدعم المقومات المنهجيّة التي نقترحها إزاء التعامل مع مصادر التنظير الإسلاميَّة في مجالات التخصُّص المعاصرة، إنّ هذه الأخيرة تقتضي تبنّي النظرة الكليَّة في تناول الظــواهر، وفي اعتماد أساليب الدمج والتوليف بين الأجزاء في إطار الكليَّات، والبحث في العلاقــات الارتباطيَّة الرأسيَّة والأفقيَّة في هذا السياق. فضلا عن أنّ هذا التناول للظــواهر الاجتماعيَّــة موضع النظر يفرض المرونة والحيويّة بالقدر الذي يتسع لمتابعة عوامل الدفع الحضاريّ –أي:

---

[٤٥] راجع الموافقات. ( ) والعلوم التي يشير الشاطبيّ إليها هي «**الغيب، وأخبار الماضين، والحلال والحرام**» أو «**العقيدة والشريعة**» والتذكرة والمواعظ والعلوم عند ابن عاشور.

التغيرُّ والحركة - بل يتجاوز ذلك إلى القدر الذي يتَّسع لتوليد هذه العوامل في إطار تتحـــدّد فيه العلاقات بوضوح بين المتغيرات والثوابت... ومعطيات الحركة ومحاور الارتكاز...

أمّا المنطلقات التي قامت عليها «**العلوم الشرعيّة من فقه وأصول**»، فقد انصرفت إلى الجزئيّات أو المفردات دون الكليّات وانغلقت في دائرة المباحث اللّفظيّـــة - حـــتى إنَّ علـــم «**أصول الفقه**» لم ينظر إلى مقاصد الشريعة بمثل الاهتمام الـــذي حظـــي بـــه «**الإجمـــاع والقياس**»، وإنّما اقتصر على النظر في الألفاظ والاستدلال على الأحكام بطـــرق القيـــاس وغيره. حتى باتت هذه العلوم موضعًا للممارسات الذهنيّة التجريديّة، التي تدور في جزئيّات النصوص وتقاسيم الألفاظ وتباين التفريعات على التفريعات - حتى إنّه اقترن ضياع الرؤيـــة الكليَّة مع الابتعاد رويدًا بهذه العلوم عن مجالات الحياة وانحسار تأثيرها العقليّ فيها.

لم يكن عجبًا أن ينتهي الأمر بهذه العلوم إلى أن تصبح نهاية في ذاتها، فصارت ميـــدانًا من الجدل والاختلافات التي ضاعفت من هامشيَّتها وقلة جدواها بالنسبة للحياة العامـــة[٤٦]. ويلفت العلاَمّة الشيخ الطاهر بن عاشور النظر إلى حقيقة هامة في هذا الشأن عندما يلحـــظ أنّه: «**قد استمر الخلاف في الفروع لأنَّ قواعد الأصول انتزعوها من صفات تلك الفروع إذ كان علم الأصول لم يدون إلا بعد تدوين الفقه بزهاء قرنين على أنَّ جمعًا من المتفقهيّن كان هزيلا في الأصول... وقل من ركب متن التفقُّه... لذلك لم يجعل علم الأصول منتهى ينتهي إلى حكمه المختلفون في الفقه... وعسر أو تعذر الرجوع بهـــم إلى وحـــدة رأي أو تقريب حال**»[٤٧].

ولا شك والأمر كذلك، أنّه يصعب اتخاذ ميراثنا الأصوليّ قاعدة لانطلاق في مجـــال «**المنهاجيّة في العلوم الاجتماعيّة الحديثة**»، وذلك مَا لم تتم عمليّة مراجعة شاملة له، -تعمد إلى وضع الجزئيّ في إطار الكليّ وتقابل المنحى اللّفظي بمنحى فكريّ، حكميّ، وتعيد الموازين في الأسس التي تمتد جذورها العميقة في ميراثنا الحضاريّ المتميز - عندئذ يمكن هذه الأصـــول بأهدافها الحيويَّة، وإعادة دمج ثمارها في واقع الحياة وعندها يكون في إمكان العقـــل المـــسلم المعاصر تضعيف طاقاته الذهنيّة ومضاعفة عطائه الفكريّ في مجالات التخصّص وهو يسهم في

---

[٤٦] وراجع مَا قاله الإمام الغزالي في الإحياء حول ما آلت إليه أحوال «**علوم الدين**».

[٤٧] ابن عاشور مصدر سابق.

بعث الأمّة وتدشين أبنيتها المعاصرة. وإلى أن يتحقق ذلك، وإلى أن يتم وضع قواعد وأسس التواصل الحضاريّ مع ميراث غنيّ وثمين من جهود من سبقنا، فإنّه لا يبقى لنا ونحن بصدد بناء «**أصولنا المنهاجيّة المعاصرة**» إلا أن نرجع إلى المصادر الأصليَّة، ومنبع ورأس القواعد والأسس جميعًا، في القرآن الكريم، ونستأنس بما جاء فيه من خطاب، وبيان وآيات بيِّنات، لنستمد منه تلك الأصول، سواء في مادتها أو في طرائقها، أو في علاقاتها وكيفيَّاتها، أو في مناحيها وغاياتها؛ بحيث يمكن أن نستخلص من هذه الأصول مَا يتكامل بعضها ببعض، وما يتكافأ وموضوع نظره، وما من شأنه أن يضفي جملة عناصر ومقوّمات «**الحيويَّة والفعّاليّة الراشدة**» على مباحثه. وقد رأينا كيف أنّه في ضوء مَا يتيحه العصر الحديث من توسيع في المدركات، وشمول في آفاق الرؤية والنظر، فإنّه لا يسعنا ونحن نسترجع قرآننا، لنعود به إلى مركز حياتنا الدنيا، وليعود بذلك بنا إلى تبوّء إمامتنا فيما استخلفنا له بين الأمم، لا يسعنا إلا أن نسترجعه من موقع أكثر استيعابًا لحقيقته الكلّية، فيكون لنا في «**الخطاب القرآنيّ الموعظة والحكمة والبرهان...**»، ونتناول من خلالها الظواهر، نظريًّا وعمليًّا، فهمًا وتكييفًا، تفقّهًا وترشيدًا، فنكون بذلك إزاء منهاجيّة تستمد من التتريل وهي في نفس الوقت أكثر تكافؤًا مع دواعي عصر أبعد انبساطًا في الآفاق والمدركات.

وعلى ذلك، فإنَّ الوسيط المنهاجيّ الذي نستمده من المصدر القرآنيّ يقوم بربط المباحث المتفرعة في مجال التخصّص بالحقل القرآنيّ كما يوفّر الرؤية الكليَّة المستمدة من طبيعة مصدره - وبالتالي يقدم «**الإطار المرجعيّ**» الذي يحفظ وحدة فروع التخصّص من جانب، ويمكّن من إقامة علاقات النسبة والتناسب بينها، ويؤمِّنها من الانشطار في تفريعات تبعدها عن مدار الغايات والمقاصد - والتي يكون بقاؤها مرهونًا ببقاء الرؤية الكليَّة. وعلى ذلك، فإن كان مفهوم «**السلطة**» يتميّز في المنظور الإسلاميّ عنه في المنظور الوضعيّ، فإنَّما يكون ذلك بمقدار ارتباطه بمصدر هذا التمايز، وبقدر مَا تستمر علاقاته بين الوسائل والمتغيّرات المختلفة في المنظومة القيميّة الكليّة المستمدة من هذا المنظور. ولكن مما يستوجب النظر في هذا المقام، ونحن نربط بين النظرة الكليَّة للظواهر موضع التخصّص، والنظرة الكليَّة التي تستمد من طبيعة المصدر القرآنيّ هو أنّ هذه النظرة لا تقتصر على موضع الظاهرة في كليّاتها.. أي: على العلاقات الارتباطيَّة التي توجد بين مستويات ومكونات هذه الظاهرة في جملة «**الإطار**

المرجعيّ» وإنّما نجد أنَّ هذه النظرة الكليّة تحكم التعامل في داخل هذه المستويات وفيما بين المكوّنات وبعضها، أي أنّها تتخلل «**حيويّات المنهاجيّة**» ولا تقف عند أبعادها ومعالمها الخارجيَّة. ولنتخذ على ذلك النهج مثلا مجالا من مجالات التفسير، وقد أجاد الإمام الشاطبي في تحديد العلاقة بين أجزاء السور وبعضها وآياتها ومقاطعها.. وأخذ ينبه إلى ضرورة مراعاة ذلك في سياق بيانه لموقع المكيّ من المدنيّ، والدلالات الناشئة عن ذلك فيقول: «**المدنيّ من السور ينبغي أن يكون منزلا في الفهم على المكيّ، وكذلك المكيّ بعضه على بعض، على حسب ترتيبه في التنزيل... والدليل على ذلك أنَّ معنى الخطاب المدنيّ في الغالب مبنيّ على متقدّمه. دل على ذلك الاستقراء. وذلك إنّما يكون بيان عمل أو تخصيص عموم، أو تقييد مطلق، أو تفصيل مَا لم يفصل، أو تكميل مَا لم يظهر تكميله**»[٤٨] .

نسق التنشئة القرآنيّ:

وينجم عن مثل هذه العلاقة التتابعيَّة، التوافقيَّة، نتائج عمليّة، منها: «**نسق التنشئة القرآنيّ**»، الذي جعل من الشريعة متممة ومكملة لمكارم الأخلاق في نفس الوقت الذي جعل من مكارم الأخلاق القاعدة والوسط لاستواء الشريعة ونفاذها، وإذا مَا عمدنا إلى نظرة مقارنة على مستوى كليّات السور، وجدنا «**سورة الأنعام**»، التي هي من أوائل السور المكيَّة، تأتي بالكليّات والقواعد في مجال العقائد والأصول - في حين تأتي «**سورة البقرة**»، وهي في مقدمة السور المدنيّة مفصّلة لتلك القواعد، جامعة لأحكام الشريعة، مبينّة لتكاليفها. أمّا إذا نظرنا إلى القرآن الكريم على مستوى نظمه أجزاءً، وجدنا أنّه ليس بغريب الجمع بين السورتين الحاويتين، لأصول المجمل والمفصل من مكيّ ومدنيّ، في سياق الثلث الأول من أجزائه الثلاثين - وقد اختص هذا الثلث - وفقًا للترتيب التوقيفيّ - بالتأصيل والتفصيل لقواعد ومراحل وأبعاد «**التنشئة المتكاملة للأمّة الوسط**» - أمّة الفرقان - وأمّة النبي - والتي مكث

---

[٤٨] إلا أننا نأخذ مقاله بشيء من التحفظ - فنقر جانب الترابط العضوي الذي يراه بين الآيات. ولكن لا نرى أن هذا الترابط يقتصر على البعد الزمنيّ، وإن كان لمعرفة السياق الزمنيّ أثر في التأصيل للأحكام التشريعيّة، فإنّ هذه الأحكام التشريعيّة هي جزء من بيان وكلام أعم وأشمل، والذي يستفاد منه جملة ملامح التصوّر أو الرؤية الكونيّة الإسلاميّة وعلى ذلك، فإنّ بناء صرح المنهاجيّة لدينا يعتمد على أدوات تحليلية أخرى غير الاستدلال والاستقراء على النحو الذي أتى به أئمتنا في عصرهم.

الرسول الكريم -صلى الله عليه وآله وسلّم- على مدى اثنين وعشرين عامًا وخمسة أشهر واثنين وعشرين يومًا-، وهي زمن التتريل، ينشئها ويرعاها، من نبت يسير، إلى أن اشتد عودها واكتملت ملامحها، بتمام الرسالة وكمال الدين. فصارت هي الوعاء المستخلف في حمل «**الأمانة - أمانة التبليغ والشهادة**». ومن ثم، فقد جاءت آيات التتريل في خطته التربويّة التي أشار إليها د .دراز، ليست متعدّدة المستويات والأبعاد فقط، ولكنّها جاءت على أكثر من مدخل... «**المدخل الفرديّ لتكوين الجماعة**»، وهو المدخل الذي استوجبه التتابع الزمانيّ للتتريل، «**والمدخل الجمعيّ لتقويم الفرد**»؛ وهو المدخل الذي استوجبه تمام الرسالة واستقامة الجماعة، التي «**تركها**» خلّفها الرسول الأمين لتكون علأمّة لبدء مرحلة جديدة في التاريخ الإنسانيّ، وقد اصطبغ بوجهته الغائيَّة، كتاريخ العقل الحضاريّ. وعندما ننظر إلى الخطاب القرآنيّ- عند هذا المستوى من المقاصد والغايات ندرك أهميَّة وموقع الكثير من الظواهر في تاريخنا وميراثنا الإسلاميّ، بصفتها مؤّشرات في الفعل الحضاريّ، وعلامات في طريق النهضة الحضاريّة، لو قدر لنا أن نستعيد الكرة(٤٩) على أئمة الكفر والفسوق والعصيان الذين علوا في الأرض بغير الحق، وملأوها بغيًا وفسادًا وجورًا في غيبة الرادع الوازع والميزان القسط... وهي مؤشّرات وعلامات، علينا أن نستوعبها في مساقاتنا المنهاجيّة، التي يقوم عليها الصرح المعرفيّ البديل في الاجتماعيَّات والإنسانيَّات.

مؤشرات في الفعل الحضاريّ:

ومن هذه المؤشّرات، على سبيل المثال وليس الحصر، «**حقيقة التقويم الهجريّ**» - الذي ارتبط ببداية تأسيس الجماعة، كجماعة منظّمة تحكم علاقاتها فيما بينها، وعلاقاتها بالجماعات الأخرى، قواعد ضابطة معلومة، ترتكز إلى معنويّات يدعمها سياج تنظيميّ تشريعيّ ويجمعها ويكملها وازع القوة والسلطان، الذي يخضع بدوره لأصول معنويّة عقديّة تثبته وتوجّهه وتحكمه- وهكذا تأتي السورة المدنيَّة- تتلاحق وتتضافر في نظم محكم المعاني والبيان، لتفصّل وتبيّن في إحكام وتمام معالم هذه الأمّة وخصائصها، ومقوّماتها، ومدارجها، ومكانتها بين الأمم قديمها وحديثها، ومسئوليَّتها الآجلة منها والعاجلة، وفي مقدمة كل ذلك وقبله وبعده، لتفصل في وجهة هذه الأمّة وقبلتها -ولأنَّ هذا القرآن كلام واحد متَّسق-،

---

(٤٩) اتل آيات سورة الإسراء (٦-٧).

يتداخل في وحداته ويتكامل في معانيه ومقاصده على نحو لا يقل عنه في وحدة وتكامل مبانيه وطرائقه، فإنّه من الطبيعيّ أن نجد في الثلث الأول المدنيّ الصبغة، الجمعيّ المنحي والآنيّ المحمل «**في وضعه الاجتماعيّ الدنيوي، ومساره التاريخيّ العاجل**» مَا يتخلّله من مكيّات على نحو مَا رأيته في «**سورة الأنعام**»، من وجوه تكامل وتماثل، أو على النحو الذي شهدناه في السور من التقابل والإسقاطات في البعد الزمنيّ، كما يمكن أن نراه في سورة الأعراف، وهكذا تكتنز السورة في باقي القرآن اختلافًا محتملا في محاور التركيز - ومحاور التركيب، وتفاوتًا في النسب والتناسب في ضوء الأغراض المعنيّة في كل جزء، ولكنّها لا تخلو جميعًا من قدر معلوم من النماذج والائتلاف بين المدنيّ والمكيّ - في التنزيل.

وليس هذا التمازج والتوليف قاصرًا على الكليّات المعنويّة والبيانيّة أو «**التركيبيّة**» ولكنّنا نجدها تتخلل التفصيلات والمواضع الجزئيّة، على نحو يؤكد **الدلالات التنشئيّة والأبعاد المعنويّة الهادفة** التي توجد بين المقدّمات والخلاصات، وبين المراحل والخطوات وبعضها - ونكتفي هنا بالتدليل على ذلك من خلال متابعة نموذجين:

الأول: خاص بتوجيه موضوعيّ في جانب سلوكيّات الجماعة -الأمّة - وهي إزاء تدبير أمرها –بغض النظر عن المستوى والمدار الذي يتعلّق به هذا الأمر– ونقصد به «**الشورى**».. فقد جاء التوجيه في هذا الصدد في الفترة المكيّة.. في مرحلة إرساء أصول الكليّات، ورسم المعالم العامّة لسلوكيّات الجماعة «**كذلك مطلع سورة المؤمنين**» ثم إذا بهذه التوجيهات والتلميحات المنشئة لهذه الأنماط تتحول في الآيات المدنيَّة إلى صيغة الأمر الذي يؤكد ويعزز هذه الأنماط. فهذا هو التوجيه والتقرير الإلهيّ: **[وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ]** **(الشورى:٣٨)** يتحول إلى الأمر الحق **[وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ]** **(آل عمران:١٥٩)** وذلك في أعقاب ملابسات وخبرة فعليَّة في ميدان العمليّات؛ وهو الميدان الذي كانت تنصهر فيه ملامح الجماعة عبر تفاعلها بالمواقف في نفس الوقت الذي كانت تتلقى فيه دروسها الأولى في الفعل الحضاريّ من خلال مَا تبذله من نفس ونفيس، وما تتحمله من جهد وإنفاق، لتكييف تلك المواقف والأحداث وتوجيهها بالحق صوب الحق. وكذلك نجد الإعداد التمهيدي لخير أمّة أخرجت للناس.. عبر مراحل ومواقف مختلفة في الفترة المكيَّة، والتي نجدها مجملة في المقطع الأول من سورة المؤمنون «**الآيات من ١ إلى ٩**» حتى إذا بنا ننتهي إزاء

تأكيد وتركيز لجملة الخيريَّة، ومناط التفضيل في صيغة الإلزام والتكليف: **[وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ]** (آل عمران: ١٠٤).

بل إنَّنا إزاء «**النظرة الكليَّة المقارنة إزاء الوحدة الموضوعيّة المعنيّة**»، ونقصد بها أهداف «**خطاب التنشئة القرآنيّة**»، يجدر بنا أن نعرض للمقارنة والمقابلة بين المقطع الأخير لسورة الحج -وهي مكيَّة بآية تأسيس الأمّة الوسط- وقد أتت في مطلع الجزء الثاني، في سورة البقرة، وحتى تكتمل عناصر هذه المقارنة والمقابلة، فإنَّ علينا أن نأخذ هذه الآية في سياقها الخاصّ بالقبلة، وسياقها العام الذي عهد لتأسيس هذا الكيان الجماعيّ المستقل بين «**اليهود والنصارى**» كنبت حنيف مؤصَّل... بل علينا أن نأخذ جملة الآيات التأسيسيّة في خير أمّة أخرجت للناس[٥٠] كذلك- في سياقها الخاص والعام.. وعندئذ نستطيع أن نتبيّن بحق موقع المقطع الأخير لسورة الحج.. وخاصة الآية الخاتمة (٧٨)- على أنّها من محكم الآيات البيّنات التي أتت بكليّات مجملة أو أصول حاوية، لخصائص وملامح ومقوّمات ومقاصد «**الجماعة الأمة**»... تلك الأصول التي تتأكد معالمها، وتفصَّل وتكُمل، على مدار تنزيل الآيات البيّنات في الفترة المدنيَّة.

وختامًا، فإننا نستطيع توظيف «**النظرة الكليّة**» في متابعة «**الوحدة الموضوعيَّة**» على مستوى الجزء، إذا مَا نظرنا إلى الثلث الأول المدنيّ النزول وأخذنا نتابع خطة الترويض والصهر، والتشييد والصقل لهذا «**الكيان الجماعيّ**»- عبر الخطاب القرآنيّ في هذا المستوى. وهو مَا نطلق عليه «**خطاب التنشئة**»، إلى أن يصل أوجه- حيث تلتقي الخطوط المختلفة وتتكاثف الخيوط، في سورتي «**الأنفال والتوبة**»، وكأنَّنا نجد في الأمر التكليفيّ **[وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ]** (الأنفال: ٦٠)- وهي تأتي في مطلع الجزء العاشر، في نهاية الربع الأول من الحزب- مجمل وخلاصة وتمام وكمال هذه التنشئة التي تتحقق بها مقوّمات

---

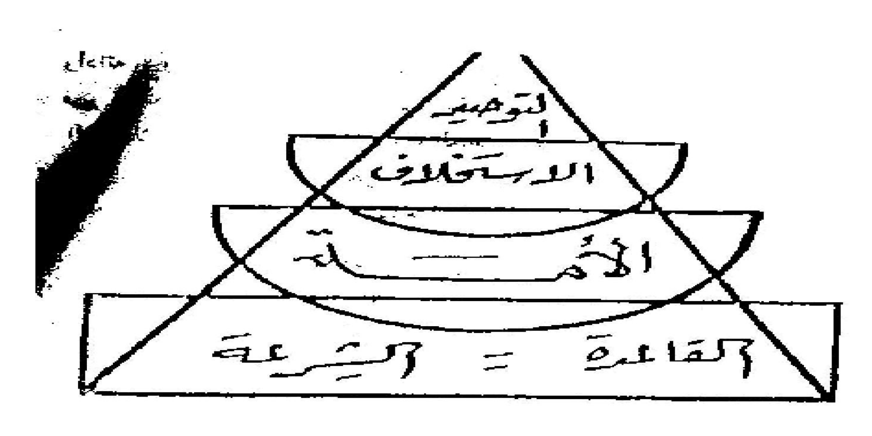
(٥٠) انظر سورة الشورى الآية رقم (٣٨)، وسورة آل عمران الآية رقم (١٥٩)، والمعروف أن الأمر بالتزام الشورى قد جاء عقب أُحُد -وما لحق بالمؤمنين من أذى عند تغليب رأي الجماعة على خلاف مَا رأى الرسول عليه الصلاة والسلام فهل من درس أنفذ وأدلّ على إلزام الجماعة الشورى، سلوكًا عامًا؟!- وذلك فيما قد يبدو أنّه في أبعد الميادين عنها- وهو ميدان القتال. حيث تقوم التربية القتالية في الجيوش الحديثة على الطاعة العمياء لأوامر القادة.

وعناصر «**الأمّة الجهاديّة**»، الأمّة ذات الوظيفة الحضاريّة، التي تحمل الأمانة– أمانة التوحيد والهدى، والحق والعدل، وما يستتبعها من واجبات التبليغ والشهادة، والتي تحمل في نفس الوقت، الأدوات والمقومات «**والمسوّغات**» التي تمكّنها من القيام بأمانتها. وهكذا تأتي محاور هذا الجزء الأخير تتكثف حول الأحكام العمليّة التي تنسب أثر مواقف الدفع والمدافعة لدحض الباطل وإقامة الحق- فتأتي تارة لتسد منافذ الخلاف والشقاق «**مثل مَا يحدث عند تقسيم الغنيمة والأنفال**» أو لتدرأ مواضع الوهن والخلل في لحمة الجماعة وسداها، «**كما هو واقع اختلاط معايير الولاء والولايات**».

وهكذا يتم إحكام قواعد وأسس البنيان، بعد أن تم تثبيت لبناتها الواحدة تلو الأخرى عبر تداخل الأحكام وتشابكها، من أحكام اعتقاديَّة ومعنويَّة وتشريعيّة، في سياق يوحي بواقع التواصل والتلاحم والاستمرار والتآزر، وجملة الدعم والاعتماد المتبادل، لهذه الدوائر المتمايزة والمتصلة، اعتمادًا على حقيقة الارتباط بين مجالات الحياة المختلفة المنبثقة بدورها عن وحدة هذه الحياة- وإن تعددت الأطوار والمداخل.

نخرج من هذا العرض لأحد المؤشرات المستنبطة في ثنايا تاريخنا والمستنبطة منه- بوسائط تستمد من استقراء «**الخطاب القرآنيّ**»، إلى جانب الجماعة الأمّة- هي حجر زاوية في حركة الفعل الحضاريّ، ووجدنا كيف أنّ اعتماد الرؤية الكليَّة المستمدة من وجوه «**الخطاب القرآنيّ**» وشموله واتّساقه وغائيّته تقدّم لنا إمكانات منهاجيّة تتكافأ مع مقتضيات الموقف أو الظاهرة موضع النظر والتخصُّص، والمصادر المعنيَّة –منبع التنظير والقياس والتقويم- وإذا كانت «**الأمّة**» هي وعاء الرسالة- من منطلق «**الخطاب القرآنيّ**»، فإنّ الأمّة -هي وعاء السلطة من منطلق مدركات التخصُّص- ومن ثم يمكننا أن نتبيّن مَا سبق وأشرنا إليه أعلاه، من أن مدركات التخصُّص من مقتضيات التعامل المنهاجيّ مع مصادر التنظير الإسلاميّ، إيجاد هذا الوسيط الذي ينقل المدركات المستمدة من المنظور الإسلاميّ إلى مجالات التخصّص حتى يمكننا بلورة هذه الأخيرة في ضوء هذا المنظور. حتى تستوي قاعدة «**المعرفة البديلة**» في مجال «**السلوكيَّات**» على أصول منهاجيّة أصيلة خاصة بها، متكافئة في طبيعتها، متَّسقة في مقاصدها. وعلى ذلك فإنّه من جراء عمليّات المطابقة والتواؤم، بين أصول مصدريّة، وكليّات

تخصُّصيّة.. يمكننا أن ندخل في دائرة بناء «**الأطر المرجعيّة المطلوبة**» - ونعود لنذكر أنَّ هــذا المطلب قوام تأمين الرؤية الكليّة في مباحثنا التفصيليَّة.



الشكل رقم ١

رابعًا: الإطار المرجعيّ للتعامل مع القرآن الكريم:

تتمثل دعامات هذا الإطار في منظومة نسقيَّة تتكون من مفاهيم محوريَّة أو مفاهيم مركزيَّة، لأنَّها تمثّل مركزًا لدائرة من المفاهيم الأخرى التي تتداعى وتتصل في إطار المفهوم الأم... وتشكل في نفس الوقت، قاعدة ومحاور لبنيان متكامل تتمثل طبقاته في نسيج محكم الاتّساق والتدرّج. ونكون إزاء دوائر تلتحم مراكزها وتتكامل أبعادها وتنطوي في إطار هذا التكامل، وعبر هذا التلاحم على نوع من الترتيب التنازليّ، وعلاقة تناسبيَّة يترتب عليها رؤية معينة للأولويّات.

أمّا «**الاتّساق**» فهو سمة هذه المنظومة النسقيّة سواء كان ذلك في أساسها التكوينيّ والتركيبيّ، أو في أصولها الحيويّة.

ودعامات هذا الإطار أربع؛ وكأنَّها الأوتاد الأربعة التي تشد قواعد البيت العتيق... قبلة الأمة، ومدار المناسك، ومهبط الوحي والعمارة والتشييد.

الدعامة الأولى: هي «**عقيدة التوحيد**»، التي على أساسها قامت الدعامات الأخرى، وبها استقامت ملامحها.

والدعامة الثانية: هي «**الاستخلاف**» - مناط الخلق وغايته - ومقياس الأمانة ومنطوقها.

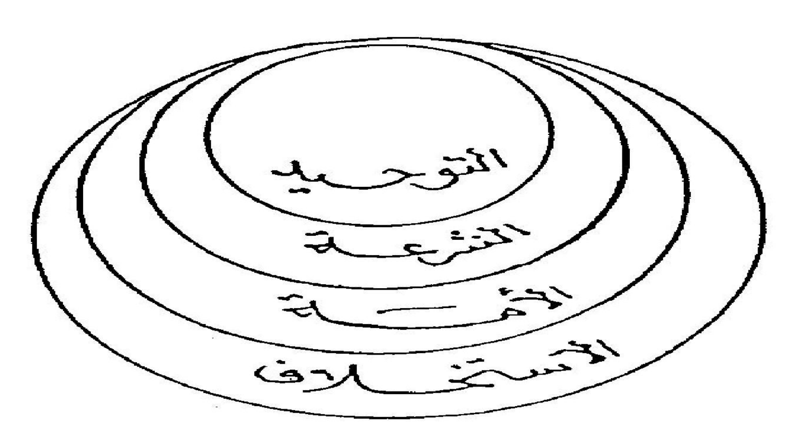
أمّا **الدعامة الثالثة:** فهي وعاء هذا الاستخلاف وأداته، وقرار هذه العقيدة ونبتها وهي «**الأمّة**»- وتأتي بعدها أساسًا لها، تؤمنها في وسائط بلوغ المهمة، «**الشرعة**»، والتي تمد الأمّة بضمانات القيام على الاستخلاف.

ونكون بذلك إزاء **الدعامة الرابعة:** التي تكتمل بها المنظومة النسقيَّة، ويستوي عليها «**الإطار المرجعيّ**» للتعامل مع القرآن الكريم - في محاولتنا إرساء أصولنا المنهاجيّة في مجال العلوم الاجتماعيّة.

ولا شك أنَّ هذا «**الإطار المرجعيّ**» الذي يستمد من التصور الإسلاميّ إنّما يعد «**إطارًا مرجعيًا للفعل الحضاريّ**» - بما ينطوي عليه من أركان هذا الفعل. فلكل فعل حضاريّ منظومة قيميّة تشكّل «**البواعث والمنطلقات والدوافع والأبعاد المعنويَّة**» لهذا الفعل وأهدافه - وهي عادة مَا يطلق عليها «**الثقافة**» -كما أنَّ لكل فعل حضاريّ قاعدته البشريّة

التي تحمل هذه المنظومة القيميَّة وتتفاعل من خلالها مع البيئة –عبر الزمان والمكان - وهذه هي الجماعة التي تحمل سمات مميَّزة -أيًّا كانت تسميتها - ثم إنَّ لكل فعل حضاريّ من المسالك والطرائق والوسائل التي تصطنعها الجماعة، والتي تتغيَّر من حقبة تاريخيّة إلى أخرى - والتي قد تتفاوت فيها الجماعات، بقدر تمكّنها من بيئتها الماديّة، وبقدر مَا تدركه من الأسباب الفنيّة والعقليّة، والتي تستثمرها في بلوغ أهدافها[٥١].

وكأنَّ «**الإطار المرجعيّ**» المستمد من التصوُّر الإسلاميّ - والذي يشكل وسيط التعامل مع مصادر التنظير الخاصة بصرح معرفيّ متميّز - إنّما يتطابق ومستلزمات «**الفعل الحضاريّ– أو الفعل الاجتماعيّ الحضاريّ**» في مقاييسه المطلقة - وذلك بما يقدمه هو في مجاله من أركان هذا الفعل المتمثّلة في المنظومة القيميّة المستقلة من المعتقدات والأخلاقيّات والمعارف، وفي القاعدة البشريّة المميّزة التي تستمد أهدافها من ثقافتها - وفي الوسائط أو السبل التي تؤمّنها، أو التي توفر شروطها لإنجاز الفعل وتحقيق الوظيفة الحضاريّة.



الشكل رقم ٢

ولكن لأنّ «**الفعل الحضاريّ**» الذي يصدر عن عقيدة التوحيد لا يتطابق فقط مع مقتضيات «**الفعل الحضاريّ المطلق**»، ولكنّه فعل حضاريّ معلوم الصبغة فإنّه لا بد أن يكون

---

[٥١] انظر في ذلك كتابات:

الدراسة الرائدة في مجال تطبيق نظم الهندسة البيئية في المحيط الإسلاميّ.

وكتابات ضياء الدين سردار التي تستوحى من منظور حضاريّ مستقبلي.

له مَا يميّزه ويكسبه معالمه الخاصة في اتجاه أكثر وضوحًا وتحديدًا - ولذلك. يجيء «**الإطار المرجعيّ للفعل الحضاريّ الإسلاميّ**» ليبيّن ويجلّي مَا قد يكون ضمنيًّا ومستنبطًا في النموذج المطلق، فيضيف ركن المقاصد والغايات، كدعامة مستقلة في منظومته النسقيّة - وذلك بتخصيص ركن الاستخلاف. ومن جانب آخر، فإن اتخاذ الشرعة تعبيرًا عن وسائط التحقيق والإنجاز، إنّما من شأنه أن يضفي على جملة المهارات والفنون الأدائيّة والتطبيقيّة، والناجمة أساسًا عن الملاك العقليّ في الحضارة، بعدًا كيفيًّا يستمد من «**الإطار التنظيميّ العام**» الذي يحتويها، ويحول دون انفلاتها من دائرة «**الفعل الحضاريّ**» في جوهره الأخلاقيّ والإنسانيّ[٥٢].

أمّا مصدر التمايز والتخصيص في «**الفعل الحضاريّ الإسلاميّ**»، فإنَّما مرجعه إلى تمايز المنظومة القيميَّة، والتي تنبثق هي في الجوهر والأساس من «**عقيدة التوحيد**». ومن ثم تعد المنظومة النسقيّة التي تنتظم «**الفعل الحضاريّ**» هنا منظومة اعتقاديَّة - قيميَّة، ويكون فيها التوحيد بمثابة الناظم والأساس معًا الذي ينتظم كافة المفاهيم الأخرى، والذي يتخلّل المستويات المختلفة في «**الإطار المرجعيّ للفعل الحضاريّ**»[٥٣].

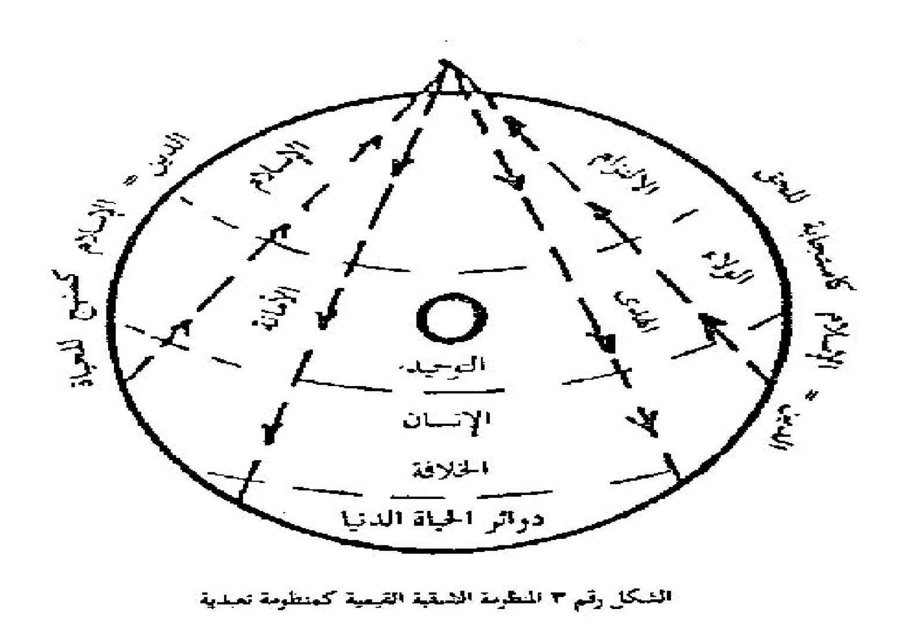
«**فالتوحيد**» إذن؛ هو مصدر ومحور تلك المنظومة النسقية التي يقوم عليها الإطار المرجعيّ، على نحو قد يوضحه البيان التالي[٥٤]:

---

[٥٢] وكأننا بذلك - نتجاوز الاصطلاح الفقهيّ الذي يقصر الشرع على أحكام المعاملات والحدود، ونرجع بالمفهوم إلى مصدره القرآنيّ الذي نرى فيه مَا يجعل من «**الشرعة**» مفهومًا حاويًا لكل سبيل من شأنه أن يبلغ بالأمّة غايتها، ومن شأنه أن تستقيم به خطواتها نحو مقاصدها. ومن جانب آخر، فإن تحديد «**الإطار المرجعيّ**» على النحو الذي يضفي البعد الأخلاقيّ الغائيّ على كافة الأدوات «**والمنتجات**» المعرفيّة والفنية والتحصيليّة - أي: محصّلة العلوم التطبيقية ومنتجاتها «**التقنية**» إنّما يكون من قبل سد الذرائع، أمّا دعاوى الحيدة العلميّة والتجرد القيمي والحيل المذهبيّة التي تفصل بين ثقافة الجماعة ومنتجاتها الحضاريّة الماديّة.

[٥٣] ولا شك أن من أوفى مَا كتب في هذا الموضوع، من منطلق يتكامل مع المدخل الذي نعرضه هنا هو مؤلف فقيدنا الشهيد الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي -وهو من رواد «**دعوة إسلاميّة العلوم الاجتماعيّة**» منذ مداخلته في المؤتمر الأول للتعليم في العالم الإسلاميّ - والذي عقد في مكة المكرمة في (١٩٧٧)، أمّا كتابه الذي نحيل عليه هنا فهو كتابه في «**التوحيد وأبعاده العمليّة**»، وهو من مطبوعات المعهد العالمي باللغة الإنكليزيّة.

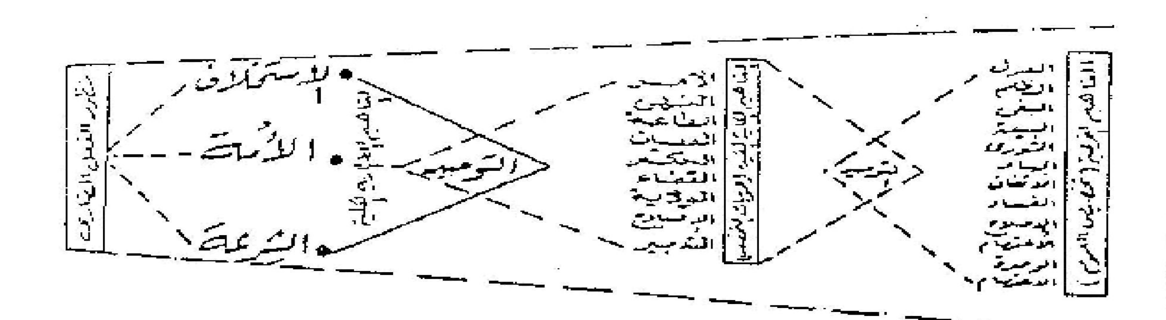
[٥٤] راجع تفاصيل ذلك فيما جاء في كتابنا في نظرات جديدة في تناول الإسلام.



الشكل رقم ٣ المنظومة النسقية القيمية كمنظومة تعبدية

بل إنّنا من خلال هذا النظم الأساسيّ، نستطيع أن نولّد «**الأطر المرجعيّة الفرعيّة**»، على مستويات مختلفة، سواء كان ذلك على مستوى التخصُّص المعيّن أو داخل التخصُّص.. كما أنّنا نستطيع أن نتحقق من اتّساقها وتماسكها، سواء على المستوى الأفقيّ، أي فيما بين «**الأطر المرجعيّة**» عند مستوياتها المختلفة، أو على المستوى الرأسي؛ بمعنى: أنْ يكون هذا الاتساق قائمًا، داخل كل مستوى في ذاته. ولو أنّنا انتقلنا إلى مستوى آخر للتصور، ونظرنا إلى هذه «**الأطر المرجعيّة**» من زاوية مكوناتها لاستطعنا أن نميّز بين مستويات ثلاثّة: أمّا **المستوى الأول:** فتمثّله «**المفاهيم الكليّة الإطاريّة**»، وهي التي تنطوي على «**المنظومة النسقيّة للفعل الحضاريّ الإسلاميّ**»، ويعقب ذلك سلسلة «**المفاهيم المحوريّة**» التي تنتظم دائرة محدَّدة من دوائر الفعل الحضاريّ، وهذا مَا نطلق عليه مستوى التخصّص، والذي نتمثله هنا لأغراضنا، في علم السياسة - ونكون عند إبراز هذا قد قمنا المستوى بتناول **المفاهيم الكليّة المقيّدة** - وحقّقنا تمييزًا لها عن المفاهيم المطلقة عند المستوى الأول.. ويقتضي التأصيل لمجال التخصُّص أن ننتقل إلى تعميق هذه **المفاهيم الكليّة** من خلال توليد جملة من **المفاهيم الفرعيَّة**، كمقدّمة لعمليّات التنظير واستنباط النماذج التحليلية وغيرها من أدوات النظر

العلميّ في هذا المجال ونرى في النموذج البيانيّ التالي تفصيل مَا نحن بصدده - علـــى ســـبيل المثال:



الإطار المفهوميّ
للفعل الحضاري
شكل رقم ٤

ودون الخوض في مضمون أو محتوى هذه المفاهيم، ودلالتها العمليّة في موضع «**الفعل الحضاريّ**»، نكتفي في هذا المقام بأن نوجز بعض الملاحظات العامة حول **المفاهيم الإطاريَّة:**

١- إ من خصائص «**المفهوم الإطاريّ**» - وهي –أيضًا - من شروط تحقُّقه، أن يكون من الكليّات الجامعة، التي تحمل ملامح المنظومة القيميّة الاعتقاديّة والكليّات الجامعة وتحـــوي بدورها جملة من المفاهيم الفرعيّة.

٢- تتسم هذه المفاهيم بقابليّة لتوليد واستيعاب المفاهيم الجديدة فيما يـــستجد مـــن فرعيّات وجزئيّات نطاقها الحيويّ.

٣- كذلك توجد علاقة ترابطيّة واضحة فيما بين المفاهيم الإطاريّة وبعضها... تحكم نزولا وصعودًا، وتنتظم في علاقات تقاطعيَّة من خلال تشابك «**المفاهيم الفرعيَّـــة المتولّـــدة عنها**».

٤- كذلك يلاحظ وجود نوع من التدرج والتتابع في سن المفاهيم الإطاريَّة من واقع انبثاقها عن المنظومة القيميّة الاعتقاديَّة التي تنتظمها أصلا.

وتأتي هذه الخصائص للمفاهيم الإطاريَّة التي نحن إزاءها في إطار جملة من الخصائص العامّة للمفاهيم الإسلاميّة على اختلاف مستوياتها - والتي يمكن أن نجمل بعض ملامحها على النحو التالي:

- هي وسيط للربط والتأليف وتحقيق التواصل بين مجالات الحياة المختلفة - حيث إنّها تتخللها جميعًا .«**مثال: مفاهيم الشورى، البيعة، العقد**».
- هي محتوى لقيم فاعلة -وتخلُّلها للدوائر المختلفة «**للفعل الحضاريّ**» يكسب تلك الدوائر مَا بها من اتّساق ويصبغها بملامح مشتركة.
- هي مصدر تأمين قدر من التوازن بين المركز، وتوفر قابليَّات التصويب الذاتيّ داخل الجماعة لاستدراك الاختلالات التي تقع في مسار وأطوار «**الفعل الحضاريّ**».

إنَّ وحدة منبت هذه المفاهيم، وكذلك طبيعة هذه المفاهيم، من شأنها دعم «**الأطر المرجعيّة**» في المستويات المختلفة ودفعها في اتجاه تأكيد منبعها «**التوحيديّ الاعتقادي**».

- التوحيد؛ كناظم لتلك المفاهيم كلا على حدة وفي نظمها مجتمعةً، إنّما يكسبها أبعادًا جانبيَّة تنعكس في طبيعة «**الفعل الحضاريّ**» النابع عنها بما يحيل بينها وبين أحاديَّة الاتجاه.
- تعكس هذه المفاهيم جملة التصوُّر الإسلاميّ في بعده الحركيّ الأدائيّ الذي يرتبط بمعنى التحقّق ويدفع إليه دفعًا. ويتضح ذلك في التأصيل لـ «**فعل الوجوب**» الذي يلازم «**مفاهيم الأداء في المنظومة النسقيّة الإسلاميّة للفعل الحضاريّ**»— أيًا كان المستوى الذي تدرك عنده هذه المنظومة.

وتفصيلا لبعض الجوانب التي أوجزناها في هذه الملاحظات المجملة.. وحتى يتضح لنا جانب من أبعادها العمليّة - نتخذ من «**الاستخلاف**»— أحد «**المفاهيم الإطاريّة في الإطار المرجعيّ للفعل الحضاريّ**» لنتابعه عبر المفاهيم الفرعيَّة - في سياق المنظومة الاعتقاديّة - القيميّة ولنتحقق من حقيقة الترابط والتتابع والاتساق الذي يوجد داخل الإطار المرجعيّ عند مستوياتها المختلفة.. سواء فيما بين المفاهيم الإطاريّة ذاتها، أو عند مستوى التفريعات النابعة عنها.

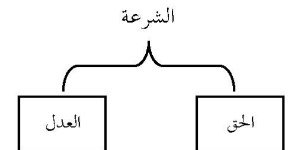
شكل رقم ٥: التأطير لفعل الوجوب ضمن الفعل الحضاري

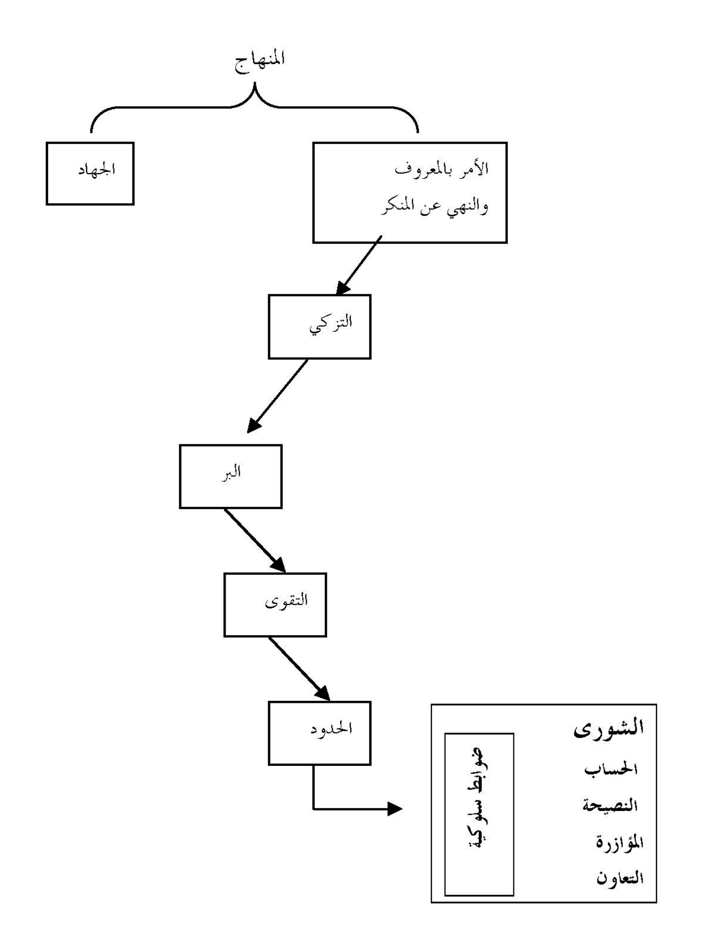
نموذج يوضح تفريعات فعل الوجوب والترابط بينها

الاستخلاف

الأمانة البيعة العهد العقد الميثاق	فعل الوجوب **الأداء** **القيام** **الإيتاء** **الوفاء**	**الشهادة** **الصلاة** **الزكاة** **الصيام (العمق النفسي للجماعة)** **الحج (الركن الجامع)**	عقد التأسيس للجماعة

الأمـــة





ونظرة إجمالية على هذا النموذج توضح أهمّية الإطار المرجعيّ كناظم بدوره، لجملة المفاهيم والقيم الإسلاميّة في بعدها الاجتماعيّ الحضاريّ، فأركان الدين التي تعرف بالعبادات، لها في الواقع أبعاد جمعية ترتبط بتنشئة وانتظام الكيان الاجتماعيّ الحضاريّ للأمة، وهي لذلك لها وقع تأسيسي في منظور الفعل الحضاريّ يتفاعل مع كافة الدوائر والمستويات كما يتضح أعلاه –سواء كان ذلك عبر الالتقاء عند المفاهيم الإطارية «**الاستخلاف– الأمة– الشرعة**»، أم عند المفاهيم الفرعية– في مستوى توالدها عن المفاهيم الأم، «**الأمانة– البيعة– العهد– الميثاق**»، كما في مستويات تفرعها عن المستوى التالي في بلورة الإطار المرجعيّ، عند مستوى المفاهيم الكلية المقيدة بموضع التخصّص المعنى، والذي يتمثل هنا في «**جوامع تأسيس الأمة**»– أي: البعد التأسيسي في مجال السلطة. والذي يستوقف النظر هنا هو أنّه في غياب الإطار المرجعيّ الكلي، فإنه لا يمكن أن تتكامل الرؤية التحليلية عند التعامل مع جزئيّات التخصّص –فيما أن وجود هذا الإطار هو الذي يحفظ الدلالات المنهاجيّة عند التعامل مع الجزئيّات .

استقراء واستنباط المفاهيم الفرعية:

إذا مَا انتقلنا من بناء «**الإطار المرجعيّ**» على النحو السابق فإنّنا يمكن أن نتخذه منطلقًا لنا في التعامل مع «**المصدر القرآنيّ المنشئ**» في مجال التخصّص المعنيّ. ولكننا سرعان مَا نجد أنفسنا إزاء مرحلة تالية في «**العمل المنهاجيّ**» حيث يكشف التعامل المباشر مع السورة أنّ هناك حاجة لعمليّات مرحليّة، تبدأ باستقراء وتخريج جملة المفاهيم الفرعيَّة الواردة في السورة والتي تكون لها دلالات معنويَّة في ضوء المفاهيم الكليّة، سواء منها «**المفاهيم الإطاريّة**» أو عموميّات التخصّص. ويلي ذلك عمليّة تحديد لنماذج الآيات المحوريّة، التي يمكن أن تشكّل - من خلال ظاهرة المفاهيم الواردة فيها، أو من خلال مَا تستنبطه من معانٍ معقولة، ترتبط «**بالإطار المرجعيّ**» ذاته - مفتاحًا لاستخلاص الدلالات الواردة في السورة أو اكتشاف المنحى العام لها من منظور «**الفعل الحضاريّ القرآنيّ**» ويمكن بذلك أن نكون عند أوّل المستويات لتكشيف موضوعيّ - من منطلق الكليّات - يقدم لنا رصيدًا من المدخلات التي يمكن البناء عليها.

خامسًا: نماذج من المدارسة والتحليل لبعض السور في ضوء المفاهيم المرجعيّة:

سورة «الشورى»:

وفيها من «**المفاهيم المركزيَّة**» التالي: «**الأمّةَ، الولاية، الحكم، الشرع، القضاء، الأمر، العدل، الفرقة، الحق، الميزان، الباطل، البغي، الشورى، الإصلاح، الإثم**».

الآيات: «**٣٩، ٣٨، ٣٧**».

«**فيها وصف للمؤمنين**» أو لخصائص الأمّة الوسط التي قوامها اجتناب المعاصي «**كبائر الإثم والفواحش**»، وامتثال «**المعروف**» وفي مقدماته الاستجابة لربهم، وإقامة الصلاة وتدبير أمرهم بالشورى والإنفاق في سبيل الله - والجهاد في سبيل الحق.

كذلك في سياق الآيات التالية:

«**(٧-١٠)، (١٣)، (١٥)، (١٧)، (٢١)**».

والمحور: التأكيد على وحدة الأمّة وربطها بشرعة الحق والإحالة على وظيفتها الحضاريّة، من موقع استخلافها من قبل الحق لتحكم بالحق بين الأمم.

سورة «الحديد»:

«**العزة+ الحكمة+ الملك. القدرة + العلم– الأمر**».

«**الاستخلاف– الميثاق– الأمر– الفتنة– الحق (الكتاب)– الميزان– القسط– البأس**».

الآيات: (٧)، (٨) ثم سياق الآيات التالية (٩-١٢)، (٢)، (٢٥).

ومفادها: إنَّ القيام بالاستخلاف في مال الله جزء لا يتجزأ من شرعة الميزان والحق، وأنَّ تلك الشرعة لا تكتمل مَا لم يزغ فيها السلطان مَا لم يزغه الإيمان.

سورة «النور»:

«**الشهادة– الإصلاح– الإثم– الفاحشة - الأمر– المنكر– الاتّباع– التزكي– الوفاء– الحق– الإكراه– التقلب– الحساب– الملك– الطاعة– الحكم–الاستخلاف– التبدل– (المخالفة)– الفتنة**».

محاور السورة: « **٢١، ٥١، ٥٢، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٦٢، ٦٣**».

ويؤخذ مفاد السورة؛ سورة النور، ضمن المنظومة الحضاريّة المرجعيّة لها من نَظم أو بناء السورة قدر مَا يؤخذ من فحوى آياتها المركزيَّة.

«**فالتزكي**» هو شرط قيام لمجتمع - جدير بمهمة «**الاستخلاف**». و«**التزكّي**» هو القاعدة التي تستوجبها «**شرعة الأمّة**» وتؤمّنها– ولا تستقيم أمور الحكم في الجماعة إلا بالتزام الشرعة وتوسيع رقعة المعروف في المجتمع، وعندئذ تتحقق شروط الاستخلاف، وتعود منها الأمّة عزيزة قويَّة من كبوة الذلّة والهوان.

وإلى جانب استيفاء شروط «**التزكّي**» -أي: الأبعاد الأخلاقيّة، والمعنويّة في الأمَّة– وإدراك بواعث التمكن –أي: الأبعاد السلطويّة في الأمّة - يتجلّى صاحب الشرع وصاحب الأمر في سياق من آيات بيّنات تبرهن على الإلوهية مدارها آية «**النور**» (٣٥) تليها الآيات: (٤١ -٤٥)، وكأنّها تؤكد العمق المعنويّ - الذي يشكل أساس التزام المعنوي الذي تؤسس عليه قواعد الحكم والتشريع والسلوكيَّات والآداب التي تكون منها لحمة الجماعة، والتي منها تستمد مناط الاصطفاء والخيريَّة.

ولنظم هذه السورة على هذا النحو دلالة خاصة - إذا مَا وضعناها في ميزان «**الإطار المرجعيّ**» - حيث يبرز بجلاء «**التوحيد**» ناظمًا يتخلّل شرعة الأمّة ويعدّها لمهمة الاستخلاف.

سورة «الإسراء»:

«القضاء– الفساد– العلّو– البأس– وزارة– قرية– أمر– فسق– أولى بأس– (المترفين)– (الأوّابين)– الوليّ (أولياء) السلطان– الوفاء– العهد– (المسئوليّة)– (الاتّباع) (التزغ)– فتنة– الإمام– سنة الله– (الاستفزاز) (الخروج) الباطل– الحق– (الأرض) الملك».

محاور السورة:

مطلع السورة: يوجد في سياق الآيات (١٠)، سياق الآيات (٢٣) (٣٩)، سياق الآيات (١٦)– (١٧)– (٥٨) (إهلاك القرى). السياق التالي (٧١– ٧٧– ٧٣-٧٦) (الفتنة والاستفزاز للخروج على الحق والخروج من الأرض)– (٧٨ -٨٢) «**نسك قرآنيّة للتزكي والانتصار على الباطل والبلوى**»، (١٠٣)– (١٠٤)– (١٠٨).

كذلك الآيات التالية: (٢٩)– (١١٠) (١١١).

وفي سياق مَا يلي من الآيات (٩، ٨٢)، (٨٦– ٨٨)، (١٠٥– ١٠٧).

مفاد السورة في ضوء الإطار المرجعيّ للفعل الحضاريّ:

أبرز مَا في هذه السورة، «**سورة الإسراء**»، هو الإسقاط الزمنيّ الذي تحمله. كذلك تنطوي على مضامين تستنبطها، غير مصرَّح بها -ومع ذلك فهي من الخطورة بمكان في ضوء «**المفاهيم الإطاريَّة**»– بل إنَّ هذه المفاهيم ذاتها مستنبطة، تفهم من سياق السورة، ولا يصرَّح بها.

ومع ذلك فإنَّ هذه السورة تقدم لنا إشارات بيّنة بخصوص حقيقة «**الاستخلاف**»– وعلى الرغم من تعدُّد القرون الماضية واللاّحقة التي تخضع لفتنة البلاء وسُنة الاستبدال، إلا أنّ هناك تقابلا واضحًا بين بني إسرائيل «**قوم موسى**» «**وأمَّة القرآن**». ويأتي سياق الآيات (٢٣– ٣٩) ليركّز قواعد الشرعة والمنهاج وهي تحوي ضمنًا محتوى مواثيق وعهود بني إسرائيل، ولكنّها تجئ مطويَّة في الشرعة التي هيمنت عليها ونسختها.. لتـوُليَ الأمانة إلى «**الأمّة الوسط**»، (قارن ٢٩– ١١٠) وهي «**أمّة التوحيد**» وركيزتها القرآن.. ورسولها خاتم الأنبياء والمرسلين -صلى الله عليه وآله وسلّم-. (٩٠–٩٦) وخطاب المسئولية موجّه إلى أفراد هذه الأمّة فرادى وجمعًا، كما أنَّ منهج التزكّيّ والاعتصام بالقرآن موكول إلى المؤمن في نفسه وإلى جماعة «**أمَّة الحق**».

أمّا إطار الحركة والتبدّل والتحوّل والموعظة –فهو إطار تاريخيّ ممتد من نشأة الخليقة «**في تكريم بني آدم– ومطلع أنباء الحوادث التاريخيّة المحوريّة**» «**نوح وموسى**» إلى مشهد الخروج الأكبر يوم القيامة.

فكأنّنا إزاء سورة تنطوي على تعميق أبعاد زمنيّة وكشف أعماق جوانبها في «**الأمّة**».

سورة الحج:

«(الجدل) - الاتّباع– الولاية– الحق– (الضرر) (النفع)– النصر– (الإهانة) (التكريم) (الظلم) (الصد عن سبيل) (حرمات الله) فاجتنبوا– أمّة– منسكًا– سخر– يدافع– دفع– قوي– عزيز– التمكن (في الأرض)– الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر–

قرية (أهلكناها)– حكم– الفصل– فتنة– شقاق– الملك– هاجروا– (الرزق) (الرضى)– البغي– العقاب– الحق– الباطل– الأمر– (الإذن) ينازع– سلطانًا– علـــم– (الـــسطو) الخير– الفلاح– الجهاد– ملة– الشهادة– الاعتصام– المولى».

محاور السورة:

نجدها في الآيات التالية: (١٥ -١٧- ٢٥- ٣١- ٣٤- ٣٨).

وكذلك في السياق التالي (٣٨-٤١)- (٥٦-٦٠) (٦٧- ٧٨).

مفاد السورة ضمن منظومة الإطار المرجعيّ:

تعالج «**سورة الحج**» مقتضيات وشروط التمكن في الأرض، في سياق يذكر بالمشهد الأكبر –يوم الدين– يوم الفزع الأكبر، حيث الملك لله وحده، مالك يوم الدين، وحيث تقام موازين العدل المبين، ويكون الحساب والعقاب والجزاء، وتكون الشهادة لله ولرسوله، شهادة الرسول على أمته، وشهادة الأمّة على مَا دونها من الأمم.

ولا غرابة أن يأتي المشهد الأصغر ضمن المشهد الأكبر وفي موازاته، وهو يعرض للحج ومناسكه وشعائره ولحرمات الله، والحج: هو الركن الجامع للعبادات كافة، ومحضن لتنشئة الأمّة وترويضها على التزام الطاعات والصبر عليها، والانتصار على المشاق بالصبر والمثابرة في طريق الحق، فهو موضع الجهاد الأصغر، تمهيدًا لمسيرة الجهاد الأكبر في معترك التمكن والعمران. وتتوالى الدروس التي تتلقاها الأمة، فرادة وجماعة، في هذا الموقع العظيم، فحتى تقبل المناسك وتراعى الحرمات، على الحاج والمعتمر بالبيت العتيق أن يعي أنّه لا رفث ولا جدل ولا اختصام ولا نزاع ولا شقاق. .وكأننا في ساحة «**التشاكل السياسيّ**»، وصدام المصالح والقوى السياسيّة المتصارعة حول السلطة، وشهوة التملك والمطامع الدنيوية، فيحيلنا سياق التمكن مرة أخرى إلى الاعتصام بالله؛ أي: ضرورة «**الوحدة في أمّة التوحيد**»، كإحدى دعامات وشروط ومقتضيات الفاعليّة الحضاريّة، في المجال السياسيّ، لتحويله من ساحة خصومات ومشاحنات، إلى قابليّات الوفاق، وذلك من خلال ربط إقامة أركان الدين «**إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة**» بفعل الخير.. سواء من حيث القيام على الجهاد في سبيل الحق ودفع الظلم والبغي والعدوان، أو من حيث التزام القول الطيب واجتناب القول الزور، ومباشرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر– كما تتلقى الأمّة من خلال أداء الشعائر والمناسك، درسًا مفصلًا في طبيعة العلاقة القائمة في الحياة الدنيا بين الماديّات والمعنويات.. والشكليات والمضامين.. **[ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ]** (الحج:٣٢) و **[لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ]**

(الحج:٣٧) ، ويتوالى الدرس في العلاقة بين آيات التسخير —في الإمكانيات الماديّة— وآيات التمكّين، ومقتضياته المعنوية والنفسيّة والسلوكية، فإن كان عالم السلطة والسياسة، والقيادة والإمارة، وتدبير أمر الجماعة، هو عالم الظاهر في عالم الظواهر الاجتماعيّة، فإنه يبقى له عمق وجوانية بحيث لا ينفصل عن مقومات وشروط التعبئة الروحية النفسيّة؛ كالتقوى: وهي من دعائم الفعل الحضاريّ في المنظومة النسقية الإسلاميّة، ولا يستثنى منها المجال السياسيّ... بل إن السياق الذي تأتي فيه آيات التمكّين، وما يصاحبها من آيات تنشئة الأمّة وصقلها، تأتي لتحكم تعريف وتشكيل المجال السياسيّ؛ مجال السلطة والسلطان والملك والرئاسة والإمارة والفصل في مصائر العباد، وتوجيه الجماعة في أمورها وجهة ومصلحة، لتجعله جزءا أصيلا في منظومة الفعل الحضاريّ، ضمن نسقه القيمي، وليس بمجال طارئ أو ينأى باستثناءات تميزه بحال. وكأن قاعدة «**ضعف الطالب والمطلوب**» من المبادئ التي على أهل السياسة والملك أن يعوها دائمًا، لتفادي فتنة الملك وقابليته للانحراف.. وكأننا ونحن نتدبّر مفاد السورة المعنية ضمن أطرها المفاهيمية الكبرى، ومن منطلق التخصّص المعني في النظريّة السياسيّة، لا يسعنا إلا أن نؤكد على مفاد البعد السياقي لقراءة السورة، بما يجعلها تعرض لمقتضيات وشروط التمكن بما يؤطر للجزء ضمن الكل، وبما يحفظ علاقات النسبة والتناسب بين المطلق والنسبي؛ مطلقات مالك الملك، ونسبية الملك الدنيوي أو الملك الوضعيّ، ومطلقات المشهد الأكبر، ونسبية المشهد التاريخيّ، وساحة التمكن الدنيوي.

أمّا المستوى الآخر من التعامل مع آيات الذكر الحكيم في ضوء إطارنا المرجعيّ، فإنه ينطلق من الجزئيّ ليحلّله في مواضعه ويعيد تركيبه في سياقات مختلفة تمكن من تخريج «**الأنماط**» وبناء النماذج القياسيَّة. ويعتمد هذا التناول على تحديد قاعدة من المفاهيم المستخرجة من مجال التخصّص، ولا يشترط أن تكون هذه قاعدة من المفاهيم المستخرجة من مجال التخصُّص، ولا يشترط أن تكون هذه المفاهيم من «**عموميّات التخصُّص**» أو من «**خصوصيّات العموم**» أو متفرّعة عنها... إذ إنّه لن تتحقق عمليّة الاستخلاص في هذا المضمار إلا من خلال الاستقصاء المنهاجيّ ذاته، وعندئذ يمكن استخلاص عدة نماذج، في ضوء معايير متباينة، يمكن اعتمادها في مواقع مختلفة، فتحقّق قدرًا أكبر من المرونة والإثراء في المنهاجيّة الكليّة. ولا ينبغي أن ننسى أنَّ الهدف الأساسّ من المنهاجيّة هدف عمليّ لا يقف

عند حد بناء «**المفاهيم والأنساق والأنماط والنماذج**» من خلال التنقيب وإرسال النظر وتقليبه في محيط التبيان القرآنيّ، ولكنّ الهدف هو التوصُّل إلى تلك الأدوات المنهاجيّة التي تمكّن من فهم الواقع والتعامل معه، تقريرًا أو تصويبًا أو تقويمًا أو الانطلاق به صوب الحق والخير والمعروف. إذًا؛ فالتفاعل المنهاجيّ المباشر مع آيات الذكر الحكيم يستوجب تعاملا ذهنيّا تجريديًّا وتعاملا عمليّا يعتمد في عمليّات التنزيل على الواقع، والتحريك بين التجريدات الذهنيّة ومواضع الفعل والحركة.

دليل الباحث:

ويمكن إيجاز طبيعة التعامل في سياق تتابع يكون بمثابة الدليل للباحث في هذا المجال على النحو التالي:

الخطوة الأولى: تتطلب تحديد جملة من مصطلحات التخصُّص. ويقتضي البتّ في حصيلة هذه الاصطلاحات الوعي بقضيّة المصطلح في مجال التخصُّص، وما قد يتطلبه ذلك من إعادة النظر في طبيعة هذا المجال ذاته. فهو يحدّد في ضوء منطوق العصر، والاستخدامات السائدة فيه أو المتعارف عليها بين أصحاب هذا التخصّص من الرصيد التراثيّ الإسلاميّ - وليست المسألة مسألة اختيار بين نقيضين؛ قدر مَا هي مسألة تحديد معالم هذا المجال في ضوء مَا يحقّق التكافؤ المنهاجيّ المفترض في الأسس المعرفيّة الحضاريّة البديلة.. فعندها تتوافر نواة مستقلة للبناء، يمكن في ضوئها، انتقاء المصطلح وتنقيح المفاهيم واستيعابها في إطار هذه النواة– القاعدة. سواء كانت هذه التنقية لمفاهيم متداولة أو مفاهيم تراثيّة. إذًا فالخطوة الأولى تنطوي على تنبيه إلى «**قضيّة المصطلح**».. من خلال عمليّة اعتماد قاعدة من المفاهيم الأولية التي يتم انتقاؤها– بصفة– أساسيّة عبر المطابقة والمقابلة بين روافد التخصّص والروافد المرجعيّة الأصليّة– أي: المصدر القرآنيّ– المهم ألا تعتبر محصلة هذه العمليّة عند هذه المرحلة، محصّلة نهائية.. وإنّما هي مفاتيح أوليّة للعلوم يتم تنقيحها وبلورتها، أو تنقيتها وتكملتها من خلال المراحل التي تتوالى في كشف المادة.

ثمّ تأتي **الخطوة الثانية:** في التعامل مع «**مصدرنا المنشئ**» –القرآن المجيد- بتوظيف هذه المفردات المشتقة من تعريفنا لمجال التخصّص، على النحو السابق، والكشف عنها في موضعها سواء في الآية الكريمة أو في سياقها في موضع جملة من آيات السورة. فكأن عمليّة

الكشف في الموضع هنا تقتضي وقفتين؛ وقفة مع السياق المباشر، والسياق الاتصالي -أو السياق الإجمالي -، وهو يتراوح في مستوياته: مابين مستوى «**المقطع**» في السورة، والمقاطع المتقابلة، وعبر السور، ولا بأس من الاستعانة ببعض التفاسير المنتقاة في هذه المرحلة.. كتفسير «**القرطبي مثلا بين التفاسير المتقدمة، وتفسير في ظلال القرآن، والتحرير والتنوير، بين التفاسير المعاصرة**»، وذلك للاسترشاد بالقسط الأدنى المفيد من الأبعاد التاريخيّة واللّغويّة، دون الاستغراق فيها والانحباس في أطرها.

أمّا **الخطوة الثالثة:**

فهي تقتضي عمليّات فرز أو تصنيف لهذه المفردات المفهوميَّة، وفقًا لمعايير يمكن استقراؤها من «**الموضعيّ**» ومن واقع الممارسة ذاتها، دون افتراض لمعايير مسبقة. وهدف هذه الخطوة الإقدام على «**تخريج الأنماط واستنباط النماذج والنُسُق**» التي يمكن أن تتآلف لتشكل قاعدة للانطلاق في مجال التنظير في التخصُّص. وتأتي المرحلة التالية في التعامل مع الفروض المطروحة والمفاهيم والنماذج المقدمة.. وهي مرحلة الاختبار... أو التتريل على الواقع التاريخيّ، سواء عند موقف معيَّن، أو عند الانتقال من موقف إلى موقف.

وللأفق التاريخيّ مواضع أو لحظات مَا بين الماضي والحاضر والمستقبل والإسقاط المستقبليّ من الأهمّية بمكان، إذ أنّ عليه يتوقف الدفع التحريكيّ الواعي لتوجيه الموقف في اتجاه مقصود معلوم. ومن الأهمّية بمكان أن تتّسع قاعدة المنهاجيّة في مجال «**علوم الأمّة**» لتستوعب هذا البعد؛ انطلاقًا من كل مقتضيات التخصّص والوجوبيّات النابعة من تكاليف الاستخلاف، وأداء الأمانة[٥٥]، ومن الواضح أن هذه المرحلة التطبيقيّة تستوجب تطويرًا لمنهاجيّة التعامل مع مصادر التنظير التابعة الأخرى -خاصة تلك التي تبرز فيها أبعاد التطبيق والممارسة والخبرة العمليّة— ونخص منها السيرة والسنن والخبرة التاريخيّة، أمّا محور التركيز في

---

[٥٥] **ولعل لدينا نماذج من الريادة في هذا المجال من «المستقبليات» والتخطيط الحضاريّ في أعمال صفوة من علماء الأمة، خاصة من ذوي التخصصات الهندسيّة والفنيّة. ولا شك أن التنبيه إلى أبعاد المسئوليّة والفاعليّة في نطاق «العقل الإنسانيّ الحضاريّ» جاءت من رواد أمثال مالك بن نبي من نيف وثلاثين عامًا (انظر كتاباته في سلسلة مشكلات الحضارة..).**

بناء قاعدة الأساس في المفاهيم وأدوات التحليل فتقف بها عند مستوى الخطوات الثلاث الأولى في هذه المرحلة.

ونكتفي هنا بهذه الخطوة العامَّة والملامح العريضة للدليل المرشد للتعامل مع آيات الذكر الحكيم، دون الإحالة على نماذج توضيحيَّة لما كنا قد شرعنا فيه فعلا في هذا المجال – في مقام آخر - ولكنَّنا نرى أنّه قد يكون من المفيد إدراج بعض الملاحظات الأوليّة، التي لمسناها من خلال تعاملنا الاستطلاعيّ في هذا المجال، عسى أن تكون موضع نظر العاملين في هذا المجال.

وبادئ ذي بدء نجد إنّه لا بد من التمييز بين مستويات التعامل مع الذكر الحكيم، بحيث يكون المدخل الذي أوردناه في «**خطوة أولى**» –هو أحد هذه المستويات– ومدى نجاح هذا المستوى هو أمر مرهون على الخريطة الاصطلاحيَّة التي اتخذنا منها مفاتيح التخصّص.

غير أنَّ التعامل الفعليّ مع القرآن الكريم يكشف عن حقيقة هامّة وهي: إنَّ الكثير من المضامين التي نبحث عنها في مجال التخصُّص قد حملها السياق العام للآيات –دون أن تحملها اصطلاحات الموضع بعينه– فكأنّ المضمون يأتي متضمّنًا في سياق المعنى الإجمالي للآية، ويتم كشفه من خلال الاستدلال المنطقيّ أو الموضوعيّ. وأوضح مثال على ذلك، أنّ الآيات الكريمة التي تفيد معاني «**الأمر**» و«**النهي**» كثيرًا مَا تأتي دون ذكر لأيّ من المصطلحين فيها، ولكن مفادها يكشف من خلال الصيغة اللّفظيّة –وليس من المفاهيم– فكأن عمليّة حصر الآيات التي تحمل المضامين المرادة، لا بد أن تعتمد كذلك على «**المدخل السياقيّ**»، ويكون التعامل عند هذا المستوى أكثر تركيبًا.

واستطرادًا لهذه الملحوظة وتفريعًا عنها -فإنَّه يتصور أن لا يأتي المضمون المراد في سياق الآية الواحدة– ولكنّه قد يأتي في جملة آيات، تشكل في سياقها الكلي «**وحدة موضوعيّة**» والأمر يقتضي عند هذا المستوى من التعامل قدرًا أكبر من الإحكام والتعمّق في معايير وضوابط الاستدلال حتى يمكن استيعاب مضمون السياق العام وتخريج دلالته في مجال التخصّص. ومن الواضح أنّه بقدر بلورة «**الإطار المرجعيّ**» الذي ينطوي على كليّات التصور في مجال التخصّص تكون القدرة في التعامل عند هذا المستوى.

ومقتضى ذلك أنّ رشاد التناول للمصادر، يتحقّق عمليًا في مراحل متلاحقة من تحديد الوسائط المنهاجيّة، سواء من خلال مزيد من التركيب في أدواتنا المتاحة، أو بموجب ابتكار المداخل التي تتكافأ وهذا المستوى، إلا أنّنا يجب أن نشير إلى حقيقتين في هذا المستوى من التعامل مع «**سياق الوحدة الموضوعيّة**» للآيات الكريمة.

الحقيقة الأولى: هي أنّه عند التعامل المباشر، قلما انتظمت جملة من الآيات التي تأتي في سياقها الكليّ بدلالات موضوعيّة في مجال التخصّص... دون مَا يرد فيها من ألفاظ المفاتيح التي تدخل ضمن «**مصطلحات الأساس**». أو التي يمكن توليدها وتفريعها عنها. وحيث إنّ هذه الأخيرة ترتبط «**بالمفاهيم الإطاريَّة**» –فإنه يبقى تأكيدًا لما سبق وقلناه– إنّ استيعاب دلالات «**الوحدة الموضوعيّة**» **إنّما** هو رهن استيفاء وبلورة مفاهيم الإطار المرجعيّ. ويمكن أن نضرب مثلا آخر على ذلك من موضعيّن؛ أحدهما: تكون «**السورة**» فيه هي «**الوحدة الموضوعيّة**»، والآخر: يكون «**المقطع**» فيه «**الوحدة الموضوعيّة**» كما في «**سورة قريش**»، حيث يمكن الاستدلال على الأبعاد السياسيّة الخاصّة بمبادئ تنظيميّة في الجماعة كمؤشر على وجود علاقة طرديَّة –أو «**معامل ترابط إيجابيّ**»– مَا بين توافر الحريّات العامّة «**والمتمثلة هنا في حريّة الانتقال: [لإِيلافِ قُرَيْشٍ {١} إِيلافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ] (قريش: ١ -٢)، والاستقرار السياسيّ من جانب، والوفرة والرخاء من جانب آخر. وهذه الدلالة تخرج من** «**الوحدة الموضوعيّة**» وليس من آية محدّدة في ذاتها - غير أنّ وجود مادة «**إيلاف**» وهي من مترادفات وردت في خريطة «**اصطلاحات الأساس**» –وهي تترادف مع مفاهيم تولدت عن «**المفاهيم الإطاريّة**» كما جاء في (شكل رقم ٥) أعلاه– يمكن أن يقدم مدخلا للتعامل.

كذلك، إذا مَا أخذنا سياق الآيات (٤٠ -٤٦) في «**سورة البقرة**» يمكن أن نستخرج منها جملة من الأوامر والنواهي تشكل ضوابط الأداء والوفاء للاستخلاف في الأمّة (أو في أمّة الأمم) -وذلك دون التصريح بمادة الأمر والنهي– في أكثرها، ودون إيراد مفهوم «**الاستخلاف**» في لفظه. ومع ذلك فالسياق العام في هذا المقطع لا يخلو كذلك من بعض «**مصطلحات الأساس أو مفاتيح التخصّص**»، سواء في مستوى التفريعات المتولدة من

«**المفاهيم الإطاريّة**» ويمكن القول أنّ ذلك قد جاء في تفريعات كليّات موضع التخصّص المباشر.

أمّا **الحقيقة الثانية:** فهي تؤكد أهميَّة التكامل بين الخطوات والمراحل التي يشتمل عليها المرشد التحليليّ. فتحليل السياق الذي ترد فيه المادة الاصطلاحيّة –سواء على مستوى مجموعة من الآيات للبحث عن نسيج «**الوحدة الموضوعيّة**»، أو على مستوى المادة اللّفظيّة– بحثًا عن أنماط من العلاقات الارتباطيّة بينها -التي يمكن من خلالها التأصيل للمفاهيم وتخريج الأنماط القياسيّة في مجال التخصّص– من مقومات عمليّات الكشف.. ثم إنَّ هذه وتلك، ليست إلا المقدّمات الضروريّة للانتقال إلى المرحلة التالية في التعامل الموضوعيّ، والتي ترتكز -في هذا المستوى- إلى الواقع الذي يراد تقويمه، ومؤدى هذا التكامل بين خطوات ومراحل المرشد التحليليّ، أنّه عبر الالتزام بمعاني التوالي، والاطراد والضبط والانتظام، يتحقق لدينا رصيد من العمل المنهاجيّ الذي يمكن من التعامل المجدي، مع مصادر الذكر الحكيم، سواء تم ذلك عند المستوى المباشر المعلن.. أو «**الظاهريّ**» أو كان ذلك عند المستوى غير المباشر المتضّمن أو المكنون - الذي تستبطن فيه الدلالات.

وخلاصة ذلك أنَّ تعدّد مستويات التعامل يفرض تعدَّد مداخل التناول المنهاجيّ، وأنَّ تعدُّد هذه المداخل، إنّما هو في التحليل النهائيّ السبيل الذي يكفل تكامل «**منهاجيّة التعامل**». ويحقّق أكبر قدر من الاستفادة الممكنة من مكنون معين لا ينضب.

غير أنَّ الاستفادة العمليّة في التأصيل النظريّ في مجال التخصُّص تستوجب أن يتم تناول هذه المداخل في ضوء رصيد من الوعي المنهاجيّ حتى يمكن إدراك مواضع التقاطع والالتقاء بينها جميعًا، وتوظيف النتائج التي تأتي بها، كل من منطقها ومنطلقها، في إطار منطق متكامل يستوعب الكليّات.

ومن جانب آخر فإنّه مع التسليم بنواقص كل مدخل على حدة، فإنّه لا بد مع ذلك، من البداية المنهجيّة المنظّمة في التعامل مع مصادرنا أيًا كان هذا المدخل، حيث إنّه في غياب مثل هذا التصور المنهاجيّ، فإنّ عملنا في الكشف عن تلك المصادر لن يتجاوز عمليّات تصنيف وتبويب محدودة الدلالة والنفع، غير قادرة على أن تقود العقل المسلم المعاصر خارج دائرته المحدودة التي تجعله أسير مستنقع من السطحيَّات والتفاهات مستغرقًا في مطويّات

التفصيل والتخصيص والتفريع والتفريغ، أمّا تلك «**الوثبة الحضاريّة**» التي أشرنا إليها في بداية بحثنا، والتي يمكن من خلالها أن يلج العقل المسلم إلى حيويّات «**فقه عصريّ جديد**»، دعامته التعمّق، ورحابة الأفق، ووعيُ حضاريّ فاعل، فإنّ هذا يتوقف على تطوير وتجويد «**الـــوعي المنهاجيّ في الأُمّة**».

و«**المقومات المنهاجيّة**» التي عرضنا لها هي التي تجعل من «**الإطار المرجعيّ لأصـــول الفعل الحضاريّ**» أساسًا لها، وذلك بما يستوجبه هذا الإطار من مقومات ضروريّة، كإدراكنا لجوانب وأبعاد وكوامن «**الخطاب القرآنيّ**» للاستئناس بها في درب المنهاجيّة الساعية لوصل مجالات التخصّص في «**علوم الأمّة**» بينابيع حيوَّيتها ومصادر تجدُّدها وكذلك بما يستتبعه هذا الإطار من توابع وملحقات جاءت لتكمله، ولتوجهه وجهة عمليّة مقتصدة وقاصـــدة. فـــإنّ طرح المنهاجيّة على هذا النحو، يجعل منها على نحو مَا أمرًا يشبه «**الخطة الاستراتيجيّة**» التي تُرَشِّد أيَّ عمل جزئيّ يتم في مجال التعامل مع المصادر، ويكون من شأن وجود مثـــل هـــذا التخطيط المحيط البعيد المدىّ أن ينتقل بأيّ جهد -مهما انحسر نطاقه- من البعد الكمّيّ الذي لا بد أن ينطوي عليه أي جهد -إلى البعد الكيفيّ أو النوعيّ- والذي لـــيس بالـــضرورة أن يكون ملازمًا لكل جهد.

وإنه لمن شأن المنهاجيّة التي تستأنس بمنهج الحق، أن تكون لديها مقّومات «**القوامة**» على سائر «**المناهج الوضعيّة**»، وأن يكون من شأنها القيام على تقويم مَا أتـــت بـــه تلـــك «**المنهاجيّة الوضعيّة**» على اختلاف دروبها، من عواقب سلبيّة وعبثيّـــة في مـــسار الواقـــع الحضاريّ المعاصر، وذلك عن طريق ردها عن ميلها مع «**الهـــوى**»، بعيـــدًا عـــن معـــالم «**الاستقامة**»، إلى الوسط المستقيم، صراط شرعة الحق والعدل، وصدق من قال، وقوله الحق:

[إِنَّ هَذَا الْقُرْءَانَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ] (سورة الإسراء آية ٩) .

*****

وبعد؛ فلعلّنا فيما قدمنا في القسم الأول من البحث قد أفسحنا المجال ووضعنا معالم أو منارات مضيئة وعمليّة بين يدي الباحثين في العلوم الاجتماعيّة يستـــضيئون بـــسنا برقهـــا،

ويثروها بتجارهم وخبراهم، ويراكمون عليها حتى تستوي «**منهجيّة نقيَّة قرآنيَّة**» تصدق وهيمن وتستوعب وتتجاوز وتعصم جهود الباحثين وتحفظها من الضياع في المتاهات الوضعيّة. وجعلنا منه دراسة في بناء «**الوعي المنهاجيّ**» الذي تشتدّ حاجة باحثي الأمّة والعاملين على إعادة بناء علومها إليه.

وإذ قد بلغنا نهاية هذا القسم فسنبدأ ببيان القسم الثاني الذي نتناول فيه بالبحث «**الوعي التاريخيّ بالمنهج**» الذي تمثّل في علم «**أصول الفقه**»، وذلك ليتبيّن الباحث المسلم أهميَّة البحث المنهاجيّ، واهتمام العقل المسلم به في وقت مبكر من تاريخ هذه الأمَّة. وسيلمس الباحث الفرق بين مَا عرضناه واقترحناه على الباحثين في «**العلوم السياسيّة**» منطلقين من إيمان راسخ بقدرة القرآن الكريم على تقديم المنهج البديل. في حين أنّ علماء «**أصول الفقه**» في تاريخنا أصَّلوا لفكرة «**تعدد المصادر المنهاجيّة**» لانطلاقهم من فكرة «**تناهي النصوص وعدم تناهي الوقائع**». وفكرة غامضة أخرى، هي فكرة كون «**القرآن حمّال أوجه**»[٥٦]، وما هو بحمّال أوجه، ولكنّه كتاب مكنون يستوعب الزمان والمكان ولا يستوعبه شيء منهما.

---

(56) نقل هذا القول عن الإمام علي -رضي الله تعالى عنه- وأنه أوصى عبد الله بن عباس لما بعثه لمحاجحة الخوارج بقوله: «**لا تخاصمهم بالقرآن فإن القرآن حمّال أوجه، ذو وجوه تقول ويقولون، لكن حاججهم بالسنّة فإنهم لم يجدوا عنها محيصا**». وقد عزا السيوطي ذلك القول إلى طبقات ابن سعد في طبقاته «**الإتقان النوع التاسع والثلاثون في معرفة الوجوه والنظائر**» وقد عد السيوطي هذه العبارة، عبارة مدح لأنّه فسر الوجوه أو الأوجه بأنها الألفاظ المشتركة التي تستعمل في معاني عدة وليس الأمر كذلك، وكذلك ذهب مقاتل وسواه إلى ذلك.

وقد عزا السيوطي القول في «**الدر المنثور**» (٤٠/١) من طريق عكرمة، وجاء بلفظ آخر في «**الفقيه والمتفقه**» للخطيب البغدادي (٥٦٠/١) وسائر أسانيده فيها مقال، أما متنه ففيه الكثير مما يستدعي النظر، إذ يفترض أن الخوارج لا يحكّمون غير القرآن الكريم، فلو جادلهم أحد بغيره لقالوا: أنت تجادلنا بما لا نراه دليلا. الأمر الثاني: إن القرآن الكريم مبين وبيان، وكل ما نسب إليه من التورية والكناية والاشتراك فإنه جار على قواعد كلام البشر وكلام اللغويين ولا ينبغي أن يطلق على القرآن الكريم، وقد كتبت في ذلك مقالات كثيرة للعلماء في القديم والحديث، حتى نفى ابن تيمية المجاز فكيف بالاشتراك؟!

كما أنّهم افترضوا وجوب شمول الأحكام الفقهيّة المستنبطة لجميع الوقائع وضرورة هيمنتها على الوقائع كلها، فتعددت المصادر؛ فصار هناك مصادر أساسيّة تتمثَّل بالمصدر المنشئ —القرآن المجيد - وبيانه التطبيقي في سنن وسيرة المصطفى -صلى الله عليه وآله وسلّم - والمصادر التي اسميناها بالمصادر المشتقَّة في حين أن مَا عرضناه اقتصرنا فيه على المصدر المنشئ وحده ألا وهو القرآن المجيد. وفي كلا الحالين سوف يجد الباحث مَا يعزز فكرة وجود المنهج البديل لدينا لإعادة بناء علوم الأمّة في الاجتماع والعمران. وسنتبيّن في القسم الثاني الجانب الوصفيّ التاريخيّ مع بعض الالتفاتات النقديّة الضروريّة مما يجعل كتابنا هذا كتابًا واحدًا يقود قسمه الأول إلى قسمه الثاني، ويستدعي قسمه الثاني القسم الأول. والله —سبحانه - الهادي إلى سواء السبيل.

والعلماء الذين قالوا: إن لفظ «**قرء**» ونحوها تعد ألفاظ مشتركة نُقش، فإنها ليس ألفاظ مشتركة ولكنها استعمالات لقبائل عربية منها من يطلق «**القرء**» ويريد به الطهر، ومنها من يطلقه ويريد به الحيض؛ وهذا لا يعد في الاشتراك.

القسم الثاني

في

«أصول الفقه»

والوعي التاريخيّ بالمنهج

«أصول الفقه تاريخه وتطوّره وتدوينه»

بين يدي القسم:

هذا القسم سيستدعي الحالة العقليّة والنفسيّة التي أحاطت «**بالتفكير المنهاجيّ**» بعد وفاة رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- والتحاقه بالرفيق الأعلى. فلقد مثّل رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- وهو المتلقيّ الأول للوحي الإلهيّ بذاته «**المنهج والمنهاجيّة**» فكان يقوم بتأويل القرآن وتطبيقه وتفعيله في الواقع، وبناء الأمّة به وقيادتها لتكون «**الأمّة الخيّرة والوسط والشاهدة التي تستحق أن تكون أمّة الأمم**» وقاعدة العهد والاستخلاف ومحضن «**الأمانة**» وقائدة قافلة التسبيح الكونيّ «**والقائمة على تحقيق غاية الحق من الخلق**» في الأرض. فكان القرآن المجيد مصدر «**التنشئة والتكوين والبناء**» ورسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- المتلقي الأول، التالي للقرآن حق تلاوته، وهو أقدر خلق الله على تعليمه وتزكية الإنسان والحياة -كلها- به وتبليغه للبشريَّة، فكان -صلوات الله وسلامه عليه- المنهج الأقوم الذي يسدّده الوحي الإلهيّ الذي كان مصاحبًا له في «**التلقي والتأويل**» -التطبيق- فإذا حدث أيّ ميل أو انحناء منهجيّ في الواقع سارع الوحي إلى تنبيه «**صاحب المنهج**» إليه، والاستدراك عليه ليستقيم كل شيء، وتعود التأويلات إلى «**حالة الانضباط المنهاجيّ**» برسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم-.

أمّا بعد وفاته -صلوات الله وسلامه عليه- فقد كان المتوقع أن تبرز «**أصول المنهج القرآنيّ**» و«**تأويلاتها**» -تطبيقاتها- في «**الواقع المتغيّر**» لمواجهة نوازله ووقائعه «**بالمنهج القرآنيّ النبويّ الضابط**»، لكنَّ بعض التطورات وتفرُّق من بقي من «**جيل التلقي**» و«**حدوث الفتنة الكبرى**» بسائر إرهاصاتها ومقدّماتها، وعدم التمكّن من استيعاب القوى الجديدة في المجتمع الفتيّ في السنوات الأخيرة من عهد عثمان t «**كما حدث في عهد الشيخين الذي استمد من طاقة دفع العهد النبويّ طاقة مكّنته من ذلك الاستيعاب بشكل من الأشكال**». فأدى ما بعد عهد الشيخين إلى حالة تشرذم في «**الفكر**» و«**الوعي**» لم تكن أقلّ خطورة من حالة «**افتراق الأمّة**» فأطل «**الفكر الجزئيّ**» لتغذية مشاعر «**الخلاص الفرديّ**» التي تبرز -عادة- أو تستفحل وتستشري في حالات «**الفتن**»: «**انجُ سعد فقد هلك سعيد**»!! وكثرت روايات الأحاديث ومرويّات التفسير، وبدأ «**الفقه**» بالتشكّل، وفشا

الاختلاف فيه كما انتشر في القضايا الكلاميَّة. وفشل مشروع السبط الحسن في جمع كلمة «**الأمّة**» الذي أعلنه في «**عام الجماعة**» أمام تصميم «**الأمويّين**» على الاحتفاظ بالخلافة بتولية يزيد بعد أبيه، بدلا من إعادة الأمر إلى الأمّة —كما نص على ذلك مشروع - «**الحسن بن علي**» -رضي الله عنهما - في «**عام الجماعة**». ثم تم إفشال مشروع عمر بن عبد العزيز t الذي تألف من نقاط ثلاثّة:

أولها: رد مظالم أهله من خلفاء بني أميَّة، وإخضاعهم جميعًا وسائر عمالهم لنظام «**من أين لك هذا**»؟! بادئًا بنفسه وأهل بيته.

وثانيها: العمل على إعادة بناء «**وحدة الأمَّة**» وجمعها على كتاب الله. واستبدال العنف الذي مارسه من سبقه «**بالحوار**».

وثالثها: العمل على الهيمنة على ظاهرة انتشار «**الفقه والفقهنة**» والاختلاف فيه، لتكريس دعائم «**فرقة الأمَّة**» وذلك بمشروعه المشهور في «**جمع المرويّات**» عن العهد النبويّ وجعلها في دواوين بعد «**التوثيق**» لتكون «**فقهًا بديلا**» عن «**فقه الأرأيتيِّين**» ومن إليهم، ويكون فقهًا متضمنًّا معنى «**الإلزام**»؛ لاحتواء اختلاف الأمَّة، وتخفيف منابعه. وردّ الناس إلى «**الأمر الأول**» باجتماع الكلمة على القرآن ومنهج النبيّ -صلى الله عليه وآله وسلّم - في تأويله وتطبيقه وتحويله إلى واقع وثقافة تقوم عليها «**حضارة الأمّة القطب**». وقدّر الله وما شاء فعل، فلم يعش عمر بن عبد العزيز —سليل النسب - العمري ليستكمل مشروعه. فانتهى المشروع، وساد عصر الرواية، وتبارى الناس في رواية المرويّات، وبدلا من أن تكون المرويّات مصدرًا «**لمنهج التأويل القرآنيّ**» وبيان كيفيّة تفعيل آياته في الواقع وفي ظل واقع متغيّر لإحداث «**الوثبة الحضاريّة**» وإيقاف عمليّات «**تشظّي الفقه والفقهنة**»، وتفرق وتشظّي الأمّة بمقتضاها تحوّلت «**المرويّات**» إلى مصدر ثان للتشريع موازٍ للقرآن المجيد؛ بل ناسخ له ومخصّص ومقيّد، ومقدَّم عليه أحيانًا. كل ذلك حدث تحت ضغط مجموعة من الفرضيّات الخاطئة - التي لا يعرف لها تاريخ ميلاد، ولا نسب شرعيّ مثل «**النصوص متناهية والوقائع غير متناهية**» و«**القرآن حمّال أوجه**». والقرآن في حاجة إلى البيان والتفسير، ففيه المجمل الذي يتوقف على البيان و«**المطلق**» الذي يحتاج مَا يقيّده. «**والعام**» الذي يتوقف على مَا يخصّصه ويبيِّنه. وصار واجب «**تلاوته حق التلاوة وترتيله**» لا بد أن يمر بكل تلك القنوات

البشريّة. ومن هذا البحث الوصفيّ الوجيز في تاريخ أصول الفقه وتدوينه ستتبيّن بعض خطوط الانحناء والاستقامة في خط التفكير المنهجيّ المتمثّل في «**علم أصول الفقه**» إن شاء الله تعالى. ومدى الحاجة إلى القيام بمراجعات جادة لكثير من قضايا هذا العلم تسمح بإعادة بنائه قرآنيًا، ورده إلى الأمر الأول إن شاء الله تعالى. على أن أول الوهن كان حين انشطر «**عقل الأمّة**» إلى شطرين: شطر استبدت به القضايا الكلاميّة فصارت الحاجة تتجه نحو بناء «**علم أصول الدين**» أو «**التوحيد**» أو العقيدة الذي صار فيما بعد «**علم الكلام**».

وشطر آخر انصرف نحو القضايا الفرعيّة وأحكام النوازل والوقائع. وكانت «**الأحكام بجوانبها القيميّة**» تستأثر باهتمام العلماء وجهودهم، فلا يكاد «**تكييف الوقائع**» وتوصيف الظواهر، والإحاطة بجوانبها المختلفة يأخذ من جهودهم إلا النذر اليسير. كما أنّ من عادة الناس أن يتجهوا بكليّتهم إلى ما يعتبرونه الهدف محاولين التعجل عن بحث مقدماتّه، والممهّدات له أو ما يحيط به.

ولذلك فإنّ ما تهتم «**العلوم الاجتماعية المعاصرة**» به من مناهج لبحث الظواهر وتفصيلها، وتحديد مواصفات الواقع وهو ما لم يكن يأخذ من القواعد الأصوليّة المساحة المناسبة وقد رأينا أن نقدم بين يدي الجانب الوصفي التاريخي لهذا العلم بدراسة في التنبيه إلى بعض ما ينبغي القيام به من مراجعات له؛ لعل ذلك يشجع الباحثين الجادين على اقتحام عقبات المراجعات لسائر بحوثه وقواعده وجزئياته. وبذلك تتحقق عملية تجديده وإعادة بنائه قرآنيًا إن شاء الله تعالى. واستعراض تاريخ ها العلم وتطوره قد ينبه إلى ظاهرة تحتاج إلى نظر وتأمّل، وهي أن يرسي قواعده عالم يحاط بهالة من التقدير تجعل القادرين على النقد يجنون عن ممارسته فيما قرر ذلك العالم يتحول –بعد فترة- إلى مدرسة وتيار لا يفكر العلماء بمراجعته حتى تصدق عليه مقولتهم: «**ليس بالإمكان أبدع مما كان**».

وهذه الظاهرة سيلاحظها المتابع -معنا- لتاريخ «**أصول الفقه ولتطوره وتدوينه**» ولذلك رأينا أن نقدم لهذا القسم بمراجعة لتعريفه تجعل القارئ مهيئًا للالتفات إلى الثغرات التي كانت تقتضي الوقوف عندها وممارسة نوع من «**النقد البنّاء**» الذي يسمح بإتاحة فرص التجديد والتجدّد في هذا العلم الهام ثم في غيره من علومنا النقليَّة لعلّنا نقوم بما يمكن أن يجدد دعوة الإمام الغزالي إلى «**إحياء علوم الدين**».

إن علم «**أصول الفقه**» يعد في أهم «**علوم المقاصد**»[57] التي توصف بأنّها «**علوم إسلاميَّة وعلوم نقليّة أو علوم شرعيّة**»، وهِيَ العلوم التي مَا تزال تدرس في سائر الجامعات الإسلاميَّة ومنها الأزهر والزيتونة وجامعة القرويّين وسائر الجامعات الإسلاميَّة في العالم الإسلاميّ وكليّات الشريعة. و«**أصول الفقه**» بالذات مما يدرس أيضًا في كليّات الحقوق ونحوها.

ولا شك أنَّ هذا العلم حين تأسس واكتمل نموه وجمع أطرافه الإمام الشافعيّ في كتابه «**الرسالة**» المشهور أسس ليكون علم «**الاجتهاد والتدريب عليه**» وتمكين المهتمين بالعلوم الشرعيّة من ممارسته علميّا.

والأصوليُّون حين يكتبون في «**أصول الفقه**» أو عنه، ويذكرون فوائده فإنَّ من أول الفوائد التي يذكرونها وأهمها أنَّه «**علم**» يساعد على تأسيس وتطوير القدرات الاجتهاديَّة عند أولئك الذين يملكون الاستعداد ويوفقون للمهارة فيه. علمًا بأنَّ كثيرًا من المذاهب والمجتهدين قد بدءوا ممارسة الفتاوى والإنتاج الفقهيّ قبل أن يحدِّدوا أو يؤلّفوا في «**أصول الفقه**». وقد يكتفي بعضهم كالإمام أبي حنيفة -يرحمه الله- وغيره بذكر أصوله أو طريقته ومنهجه في الاجتهاد بشكل إجماليّ. وانتشر فقه الإمام أبي حنيفة قبل أن تنتشر أصول فقهه. وتعد «**أصول الحنفيّة**» من الأصول المستنبطة من فقه الإمام لا من الأصول التي تأسست لديه قبل الفقه، لبناء الفقه عليها، ثم أخذت أبعادها فيما بعد، بنى الإمام وأصحابه فقههم عليها. وقد عرف تاريخيّا أنَّ الإمام أبا حنيفة قد تكلم فيما يقرب من نصف مليون مسألة وأبدى آراءه وفتاواه فيها. قبل أن يضم أصوله كتاب جامع. والحنفيّة يذكرون في تاريخهم لأصول الفقه أبا يوسف باعتباره أول جامع لأطرافها ومؤلف فيها. ومن تحليل تلك الفتاوى والمسائل خرج أصوليُّو الحنيفة -بعد ذلك- بما اعتبروه «**أصول فقه**» أبي حنيفة وصاحبيه، وبدأوا الكتابة في ذلك، وانتشرت كتبهم الأصوليَّة وأخذت مواقعها بين هذا النوع من الدراسات.

---

[57] العلوم التي تندرج تحت قولنا: «**علوم إسلاميَّة أو شرعيَّة**» احد عشر علماً، خمسة منها يطلق عليها «**علوم المقاصد**» وهي التوحيد أو الكلام والتفسير والحديث والفقه وأصول الفقه، وما بقي كالمنطق وعلوم اللّغة تسمى بـ«**علوم الوسائل**».

ويمكننا القول بأنَّ «**القياس الأصوليّ**» بالذات كان منطلقًا هامًا لبناء المنهج العلميّ فمباحث العلة بأنواعها وخاصّة العلل القائمة على الخبرة والتجريب ثم الاستنباط وما إليه قد فتحت الباب واسعًا أمام الفكر الإنسانيّ لتأسيس المنهج الَّذِي تحول فيما بعد إلى منهج علميّ تجريبيّ منضبط، وأدى الكشف عنه إلى تلك الثورة العلميّة والمعرفيّة والحضاريّة التي استمرت إلى أن أوصلت العالم إلى مَا وصل إليه من تقدُّم علميّ وتقنيّ.

ومنذ ثلاثة قرون - أي: منذ بدء الاحتكاك بين الحضارة الغربيَّة والأمّة المسلمة، والمسلمون يحاولون أن يجدوا للنهوض سبيلا مدركين الأهميّة الكبيرة التي تحتلها قضايا الفكر والعلم والمنهج في مشاريع النهوض ومجالات الإحياء.

وقد لفت ذلك أنظار المفكّرين المسلمين إلى أهميَّة «**المنهج العلميّ**» وإلى مَا نجم عنه أو بني عليه من علوم أو معارف كما نبههم إلى «**فلسفة العلوم الطبيعيَّة**» وما تولّد عنها، وبدأوا جهودًا كثيفة كثيرة للّحاق بركب الحضارة وتعويض مَا فات من فترات الوهن التي أدت إلى ظهور تلك الفجوة الكبرى بين التقدُّم الغربيّ وتخلُّف المسلمين، حتى تلخص سؤال النهضة لدى المسلمين بالقول المشهور: «**لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟** » وجعل شكيب أرسلان هذه الكلمة عنوانًا لكتاب يعد من أهم كتبه نشر في ثلاثينيَّات القرن الماضي وما يزال متداولا حتى الآن.

ووجدت للنهوض مشاريع وأفكار كثيرة تتحدث أحيانًا عن مناهج ووسائل وأدوات النهوض وتتحدث أحيانًا عن التخلُّف وأسبابه ومعوقاته.

ومنذ دخول نابليون مصر سنة (١٧٩٨م) حتى يومنا هذا وهذه المشاريع والأفكار والأسئلة لم تتوقف؛ وبعض المفكّرين كان يرجع أسباب تخلف وتأخر المسلمين إلى فقدان الاجتهاد والإبداع والجمود على القديم والالتزام بفقه الماضي. وبعضهم يرى: أنَّ ذلك التخلف في المحيط الاجتماعيّ الإسلاميّ قد نجم عن انعدام التجديد. وأرجع البعض ذلك إلى الاستبداد من الحكام وشيوع النزعة الفرديَّة لدى المحكومين، وتفكّك روح الانتماء إلى الأمَّة، وإهمال الفرائض المتعلّقة بها. وكثيرون كانوا يرجعون ذلك كلّه إلى الاستعمار والأعداء الذين شغلوا الأمّة عن نفسها، وبدَّدوا جهودها وطاقاتها في محاولات الدفاع عن نفسها. ومقدَّراتها؛ فهناك حروب صليبيَّة سبقتها حروب مع الروم والفرس وتلتها حروب مع المغول. واستمرت

عمليّات الكر والفر مما لم يعط للمسلمين فرصة للمحافظة على وحـدة الأمّـة وتكريـسها وإبقاءها في المستوى اللائق بها.

ومنذ أن أخفقت المحاولات الإصلاحيَّة التي انطلقت مـن المنطلقـات الإسـلاميَّة في عمليّات التجديد مثل «**الحركة الوهابيَّة والسنوسيَّة والمهديَّة**» وما إلى ذلك وبحث المسلمين لم ينقطع، وتقليب مفكّريهم أفئدتهم وأبصارهم بين مختلف الأفكار والفلسفات لم يتوقـف حتى يومنا هذا، لكن كل تلك المحاولات انتهت إلى فشل ذريع أدى إلى قيام كمال أتـاتورك بإنهاء الخلافة في مارس (١٩٢٤م) وتفكيك سلطنة آل عثمـان. وتتـابع تفكـك العـالم الإسلاميّ، وانتقاله -من حالة الضعف إلى حالة أقل- دائم مستمر. في حين يتداول القوة في العالم الدول الغربيَّة. والغربيُّون يتداولونها وقد يحولونها من يد إلى أخـرى دون أن تـسقط خارج أيديهم، فمن البرتغال إلى بريطانيا العظمى وفرنسا وهولندا إلى أمريكا وهكذا...

وحينما تنتقل مراكز القوة من موقع لآخر في الغرب فإنَّ المركز الَّذي انتقل عن القيادة قد يفقد مستعمراته ونفوذه وشيئًا من موارده ولكنَّه لا يخرج من التـاريخ كمـا في الحالـة الإسلاميَّة.

لقد حفل القرن الماضي بالمحاولات الإسلاميَّة للنهوض، وقامت حركـات إسـلاميَّة وقوميَّة كثيرة للخروج من حالة التخلُّف إلى حالة النهوض ولو في مستوى إقليميّ أو قـوميّ ولم يتحقق شيء من ذلك حتى يومنا هذا. والأمم حين تواجه تحديات مـن خارجهـا ولا يكون بين أيديها مشاريع نهوض صالحة للمرحلة التي هِيَ فيها فأنّها ترتد إلى تراثها للتمسُّك به والاحتماء بما لديها منه؛ إذ ترى في ذلك نوعًا من الأمان أو الضمان، فإذا لم تحقق بذلك شيئًا من النهوض فلا أقل من أن تحتمي من الوقوع مزيد من التقهقر والتراجع نتيجة التشبُّث بتراثها الَّذي هُوَ وعاء هُوِيَّتها بقطع النظر عن موضوع قابليَّة هذا التراث لتزويدها بما تواجـه به التحديات أو عدم قدرته على ذلك.

ولقد دخلت مناهج التفكير بالإصلاح والنهضة مجالات عديدة وأفرزت أفكارًا متنوعة منها «**أفكار المقاربات ثم أفكار المقارنات**» وأفكار التبعيَّة والتبنّي وما إلى ذلـك. وبعـض القيادات الفكريّة قامت بالتضحية بالتراث كلّه وإعلان استعدادها لإحداث قطيعة معرفيّة معه على أن يكون ثمن ذلك الخروج من حالة التخلف وتحقيق التقدم ومع ذلك فأنّهـا لم تحقـق

بذلك إلا مزيدًا من القلق والتراجع والاضطراب. ولذلك فإنّ منطقة القلب من العالم الإسلاميّ وهِيَ المنطقة العربيّة قد بدأت بعد تيه طويل في البحث عن «**سبيل للخلاص**» آخر غير السبل التي سلكتها فيما مر، فاتجهت إلى الإسلام من جديد محاولة الأخذ بمنظورات أخرى فيها نوع من «**التجديد والاجتهاد**» وفي خلالها حدث صراع بين المفكّر والفقيه لتسلّم زمام المرجعيّة الدينيَّة بعد أن حسمت معركة المثقف والحاكم والفقيه والسلطان.

وفي هذا الصراع الأخير على «**المرجعيّة**» بدأت تطرح أزمات «**التعليم الإسلاميَّة والعلوم الإسلاميَّة وازدواجيَّة التعليم والفكر الإسلاميّ والفكر الغازيّ والغزو الفكريّ**»، وصار الناس إلى فرق يمكن أن تضم إلى بعضها في إطار عناوين ليقال: «**فريق معاصرة**» يضم جميع الاتجاهات التي حاولت النهوض بوسائل وأدوات غربيَّة على سبيل المتابعة والتقليد أو على أي سبيل آخر. وفريق أو «**تيار أصالة**» جعل الإسلام مرجعيّته بأساليب مختلفة وهذا التيار يضم حركات وأحزابًا إسلاميَّة، ومنها اتجاهات صوفيَّة وسلفيَّة ومؤسّسات دعويَّة. وقد جرّب كل فريق منهم حظه في قيادة الأمّة و لم يحدث التجديد ولا تحققت حالة الخروج من التخلُّف، بل لم تصل الأمّة بكل تلك المحاولات إلى الجواب الصحيح على ذلك السؤال التقليدي: «**لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم**» ؟.

واليوم وقد عادت معظم الأقاليم الإسلاميّة إلى مَا كانت عليه من تخلف وتراجع أو إلى مَا هُوَ أكثر منه كما في حالة فلسطين والعراق وأفغانستان والصومال مَا يزال البحث عن سبيل للخلاص والخروج من دائرة الأزمة بحثًا يحتل موقع الأهميّة بل الضرورة والأولويَّة والجدل حول كيفيّة الخروج من الأزمة لم ينقطع؟ أنحقق ذلك بمزيد من الاجتهادات الفقهيّة للتوفيق بين إشكاليَّات العصر والفقه الإسلاميّ؟ أنحقق ذلك بالأخذ بـ«**منهج التجديد**» كما هُوَ في تراثنا، والدعوة إلى ظهور المجدد الفرد الَّذِي يظهر على رأس كل مائة عام أو أقل أو أكثر؟ أنحقق ذلك بمزيد من التبعيَّة للغرب والتلاحم مع الغربيّ الَّذِي يمكن أن يقدم لنا آلاف المواعظ والنصائح في ضرورة التقدُّم واجتياز حاجز التخلُّف والآخذ بالديمقراطيَّة؟!! ولكن عندما نخطو أيّة خطوة جادة فإنَّه يوجه لنا ضربة تعيدنا إلى الوراء بدل الخطوة التي خطوناها مائة خطوة أو تزيد؟ أنحقق ذلك بإحياء التعليم الدينيّ كما هُوَ وإشاعته، وإحياء كتب التراث؟ أنحقق ذلك بمزيد من التشرذم فئات وأحزابًا وحركات؟ أنحقق ذلك باستعمال

العنف داخليًّا وخارجيًّا؟ أنحقق ذلك بالتشبُّث بفكر سكونيّ يريد إنتاج الماضي في الحاضر أو إعادة إنتاجه؟ كل هذه الأسئلة وعشرات غيرها مما يمكن أن يدع الحليم حيران مطروحة في الساحات الإسلاميَّة بأشكال مختلفة.

إن «**أصول الفقه**» -كما سيتضح- علم من أهم العلوم النقليّة بل عدَّه بعضهم أهمّها على الإطلاق وهو علم «**ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع فأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل فلا هُوَ تصرُّف بمحض العقول، بحيث لا يتلقّاه الشرع بالقبول ولا هُوَ مبنيّ على محض التقليد الَّذِي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد**». [٥٨]

وقد أعلوا مرتبة هذا العلم ومنحوه من الاهتمام مَا لا مزيد عليه. ومع أنّ هذا العلم قد ضمنوه أبوابًا كثيرة وفصولا منتشرة لكنّه محصور عند نحو الغزالي بأقطاب أربعة تندرج فيها أبوابه وفصوله السبعة وهِيَ:

المقدّمات الأصوليّة، ثم المباحث المشتركة بين الكتاب الكريم والسنة النبويّة، ثم الأصول الأربعة المتفق عليها وهِيَ الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ثم الأصول المختلف عليها، ثم الاجتهاد والمفتي والمستفتي، والخاتمة.

وقد أدى «**أصول الفقه**» أدوارًا في حياة أمتنا كبيرة الأثر، عظيمة الخطر. أثرت على مسيرة الأمّة الحضاريّة وفكرها وفقهها ونظم حياتها آثارًا اختلط فيها الإيجابيّ بالسلبيّ وما زالت هذه الآثار قائمة.

وحين كانت الأمّة تستظل بمظلة «**الفقه الأكبر**» لم تكن تلك الآثار بيّنة لأنَّ الأصول -آنذاك- لم تكن قد امتدت ذلك الامتداد كلّه بحيث هيَمنت على كثير من جوانب حياة الأمّة وقضاياها.

«**فجيل التلقي**» كان يدرك تمام الإدراك أنَّ المصدر المنشئ للأحكام سواء أكانت أصوليّة أو فروعيّة إنّما هُوَ الكتاب الكريم سواء عند أولئك الذين أدركوا أنّ الحاكميّة المطلقة لله ا أو إنّها لكتابه الكريم.

---

[٥٨] انظر المستصفى (٣/١).

فعلى مستوى إنشاء الأحكام والكشف عنها كان «**جيل التلقي**» يدرك بداهــة أنَّ ذلك أمر يعود إلى الله ويتضمنه الكتاب الكريم ويشتمل عليه فمن الكتاب يصدر وإليه يرد. كما كان ظاهرًا بيّنًا لدى ذلك الجيل المبارك أنّ رسول الله r مكلف من مرسله وربــه I بتلاوة الكتاب **[إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ {٩١} وَأَنْ أَتْلُوَ الْقُرْءَانَ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَـدِي لِنَفْـسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنْذِرِينَ]** (النمل: ٩١-٩٢).

كذلك كانوا يدركون ويؤمنون أنّ الحاكميّة المطلقة إنشاءً وكشفًا إنّما هيَ للكتــاب الكريم حصرًا **[أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ]** (آل عمران:٢٣)، **[وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَـإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِـبَعْضِ ذُنُـوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيـرًا مِـنَ النَّـاسِ لَفَاسِقُونَ]** (المائدة:٤٩)، **[إِنِ الْحُكْمُ إِلا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَـقَّ وَهُـوَ خَيْـرُ الْفَاصِـلِينَ]** (الأنعام:٥٧)، **[قُلْ لا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّـي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلا مَا يُوحَى إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَـصِيرُ أَفَـلا تَتَفَكَّـرُونَ]** (الأنعام: ٥٠).

فالسلطان كلّه لله أودعه كتابه. فحتى الأسماء والمفاهيم وتمييز الحقائق من غيرها لا بد أن يكون للإنسان فيه من الله I سلطان **[مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلا أَسْمَاءً سَـمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ]** (يوسف: ٤٠).

ولا شك أن الله I خير الحاكمين **[أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيـفُ الْخَبِيـرُ]** (الملك: ١٤). **[وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِقَـوْمٍ يُؤْمِنُـونَ]** (الأعراف: ٥٢) فكان الكتاب الكريم تفصيلا لكل شيء، فيه فصَّل الله -تعالى- للناس مَـا حرم عليهم وما أحل وما كره وما أحب وما أباح وما حظر.

وأوكل إلى رسوله الكريم -صلى الله عليه وآله وسلم- وصفوته من خلقه r أن يعلّم الناس الكتاب بعد أن يتلوه عليهم، ويتّبع آياته أمامهم وبينهم وفيهم ويزكيهم بها ويعلّمهــم

الحكمة منه والأحكام فيه بتأوليه العمليّ وتفعيله التطبيقيّ لآيات الكتاب: **[لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ]** (آل عمران: ١٦٤).

وباتّباع الكتاب والتمسك التام به، وتلاوته حق تلاوته، والتزكي به والتشبُّث بكل آية من آياته والوقوف عند حدوده، يتحقق الإيمان وتحصل طاعة العبد المطلقة وإسلامه وجهه لله I وتجنبه الظلم الَّذِي لا ينال عهد الله معه أحد.

ورسول الله r يبلغ الناس آيات الله يتلوه عليهم حق التلاوة ويخرجهم به من الظلمات إلى النور، يعلمهم مَا اشتمل عليه وما تضمنه ويهديهم إلى أفضل سبل الترتيل والتلاوة والتزكي والتطهُّر والاستنارة بمحكم آياته. فما يأتي به غير القرآن r إنّما هُوَ بيان وتأويل عمليّ له دائر في مداراته واتّباع له، ورسم لمنهج صياغة الحياة به، إضافة إلى مَا يتعلق به U بصفته البشريّة.

فلرسول الله r صفات أهمّها وأعظمها «**بشريّته المعصومة ورسالته ونبوته**» ففي ميادين الرسالة والنبوة هُوَ سيد المتبعّين للقرآن المجيد وأول المسلمين وجوههم الله I وإمام العابدين وقائد المتقين ورحمة للعالمّين. وفي بشريّته يمارس البشريّة النقية التي أصابها وابل الوحي فجعلها بيضاء نقية ناصعة زكيّة تمارس الخلافة في الأرض بشريّة معصومة مؤهلة ومُهيَأة ومصنوعة على عينه I لتلقي القول الثقيل وتلاوته على الناس وتعليمهم آياته وتزكيتهم وتطهيرهم بها وضرب المثل والقدوة بتلك الذات الشريفة للبشريّة —كلّها- بأنّ مَا أوحاه الله I على ثقله وعلى كونه لو أنزل على جبل لرأيته خاشعًا متصدعًا من خشية الله يمكن للبشر الرسول أن يتلقاه وأن يعلمه الناس ويطهّرهم به ويجعلهم عبادًا صالحين قادرين على حمل الأمانة وأداء الرسالة وحسن الخلافة في هذا الكون، وضرب المثل بنفسه وتقديم ذاته الشريفة وحقيقته المحمديّة للبشريّة باعتبارها النموذج الَّذِي صنعه القرآن ليتأسى الناس به ويتمثّلوا صفاته وسيرته وسننه وطرائق حياته r. فمهامه شديدة الوضوح جلية ظاهرة لا لبس فيها ولا غموض ويكفي أنّه r قد أُعِدَّ للقيام بها وهيَأه الله ليجعل منه قرآنًا بشريًّا يحمل كتابه المنزل ويرى الناس آياته بعد تلاوته عليهم بسلوكه وطرائق حياته وممارساته.

ولم تكن الفواصل التي عرفتها أجيال مَا بعد جيل التلقي قد برزت أو ظهرت ولا المنطق الأرسطيّ وعلوم الأوائل وفلسفات الأمم البائدة قد اقتحمت على المسلمين عقولهم وقلوبهم.

وبعد أن انتشرت الفتوح ودخل الناس في دين الله أفواجا جاء الداخلون في هذا الدين وما أكثرهم بكثير مما كان لديهم من موروثات ثقافيّة وعادات وأعراف ونظم حياة فكثرت الأسئلة وبرزت الإشكالات وظن من ظن أنّ «**النصوص القرآنيّة متناهية والوقائع غير متناهية**»[٥٩].

و«**أنّ القرآن حمال أوجه**» (منسوبة إلى الإمام عليّ -رضي الله عنه- ولا تصح) بما تحمله آياته من فضاءات واسعة هِيَ من بعض خصائص نظمه وتعاليه وقدراته الهائلة على الاستيعاب والتجاوز للحاضر المستقبل والتصديق والهيمنة على الماضي أيًا كان. فلم يلتفت البعض إلى تلك الإمكانات والخصائص والمزايا التي امتاز القرآن بها. فانطلقوا من تلك المقولات مع سيادة العقل الفقهيّ وكثرة الأسئلة الجزئيّة والتفصيليّة المتعلقة بنظم الحياة التي لم تكن في «**جيل التلقي**» ظاهرة متداوله وحذّر رسول الله r منها: «**إن الله كره لكم قيل وقال... **»[٦٠].

ذلك لأنّ جيل التلقي، وما تعلمه من رسول الله r من ذلك الَّذِي يمكن أن نسميه بـ«**فلسفة التلقي**» لم يوجد لديهم حاجة لطرح الأسئلة فالقرآن المجيد يقول: **[خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا]** (البقرة:٢٩)، ويقول: **[أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ]** (المائدة:٤).

[الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ

---

[٥٩] انظر وردت مقولة: «**النصوص متناهية والوقائع غير متناهية**» لدى عدد من الأصوليين، انظر على سبيل المثال: قواطع الأدلة في الأصول (ج٢، ص ٨٤، ص ١٦٩). المستصفى (ج١، ص ٢٩٦). إعلام الموقعين (ج١، ص٣٣٣). تحفة الترك (ج١،ص ٢٢).

[٦٠] صحيح مسلم، باب الأقضية، باب النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة (ورقمه ٣٢٣٦).

الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَــزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ] (الأعراف:١٥٧).

فهذه الكليّات والقواعد تجعل قرّاء الصحابة والمصلين كافة قادرين على معرفة تفاصيل مَا حرم عليهم ليستثنوه ويخرجوه من ميادين سلوكياتهم ويحـصرون اسـتمتاعهم في تلـك المجالات الرحبة التي سكت القرآن عنها و لم ينبه بيان رسول الله r إلى حظر شـيء منـها، ولذلك قال رسول الله r: «**الْحَلَالُ بَيِّنٌ وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لَا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنْ النَّاسِ فَمَنْ اتَّقَى الْمُشَبَّهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ كَـرَاعٍ يَرْعَـى حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يُوَاقِعَهُ أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى أَلَا إِنَّ حِمَى اللَّهِ فِي أَرْضِهِ مَحَارِمُهُ أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّـهُ أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ**»[٦١].

فتتجه الأنظار بعد ذلك إلى التأسي برسول الله r في أمور أخرى مما اشتمل القـرآن المجيد عليه من آداب ووسائل اعتبار وطرائق نظر في الكون والحياة وأمثال وقصص ونظـر في ميادين الخلق والتسخير والإبداع وما إلى ذلك مما يمكن أن يؤدي إلى بناء عقليّة الاستخلاف والشخصيّة الأميّة المؤتمنة القادرة على الوفاء بالعهد الإلهيّ واجتياز اختبار الابتلاء. لأنّ ذلك الوهم الَّذِي ساد فيما بعد واختزل الكتاب والرسول والرسالة في أحكـام وفقـه وقـانون وتشريع لم تكن هِيَ الفكرة السائدة لدى «**جيل التلقي**».

ولو أن علوم المسلمين أخذت من هذه الأصول وفي تلك المرحلة وتم تدوينها في عهد الشيخين أبي بكر وعمر والسنوات الست الأولى من خلافة عثمان لرأينا علومًا أخرى ولورثنا «**فقهًا عمرانيًا أكبر**» ولتعلمنا فلسفة حياة تجعل من الدين نظام حياة وسنن وقواعد ممارسـة لا قوائم في بيان أحكام تكليفيّة وأحكام وضعيّة يزاد في كل منها وينقص بحسب الـسجال والجدال والاتجاهات والتيّارات الإنسانيّة في الحياة وبحسب الضغوط التي تفرزهـا التيّـارات الفكريّة العديدة عبر العصور. حتى صارت قوائم الحلال والحرام والمكروه والمندوب والمبـاح والأسباب والشروط والموانع ومنطلقات الحكم بالصحة أو البطلان والقضاء والأداء ومـا إلى

---

[٦١] صحيح مسلم، باب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات ،ورقمه ٢٩٦٩.

ذلك تنوء بها الحاويات فضلا عن عقول وقلوب الرجال وما زالت هذه القوائم في ازديـــاد، وقوائم وقواعد فهم القرآن والدور النبويّ في تناقص وابتعاد عن مجالات التأثير في الحياة.

لو أنّ جهود القراء والعلماء من المسلمين اتجهت نحو الكتاب الكريم ونحـــو طرائـــق رسول الله r في تلقيه وتلاوته عليهم وتعليمهم إياه وتلقينهم حكمته وتزكيتهم به لكان بين أيدينا اليوم «**فقه حضاريّ عمرانيّ**» قادر على بناء الحياة وتأسيس العمران وتقـــديم نمـــاذج الحياة الطيبة للبشر ليظهر بذلك الدين على الدين كلّه ويعم الأرض السلام.

ولكن سنة التدافع وابتلاء الناس وتمحيصهم ماضية وله I الحكمة المطلقة والمـــشيئة النافذة[٦٢].

من هنا فإنّنا حين بدأنا نراجع «**أصول الفقه**» ونخضعه لقواعد «**علم المراجعـــات**» وجعلنا نراجعه وفقًا لتلك القواعد تبيّن لنا أن مراجعة هذا العلم مراجعة دقيقة تقع في محـــل الضرورة لا في محل الحاجة، والكمال وأنّه مَا لم تتم مراجعة دقيقة مهتدية بنور الله I فـــإنّ

---

[٦٢] البعض ينسب كثيرًا من التبدلات إلى «**الزمن**» ولا شك أن «**الزمن**» ظرف للسنن وذو علاقة لا تخفى فيها ؛ فالزمن في المنظور القرآنيّ خلقٌ من خلق الله **[الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ]** (الرحمن:٥) **[وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلا]** (الإسراء:١٢) وكون هذه الآية الكريمة ترد في سورة الإسراء له دلالته الكبيرة؛ فالإسراء هي السورة المفتتحة بالربط بين أهم بقعتين على وجه الأرض، لا قديمًا فحسب، بل حديثًا كذلك فقد ربط بينهما أولاً إبراهيم الخليل في مثلّث تجواله. ثم ربط بينهما خاتم النبيّين عندما أسرى به ليلاً من أول بيت وضع للناس، وجعله الله محرمًا إلى المسجد الأقصى الذي جعله الله مباركًا فتم الربط بين المحرَّم والمقدَّس ليكون الدين -كلّه- لله. ولتكون مصدر إيحاء دائم للبشريّة «**بوحدة الدين**»

نزول القرآن في الأرض المحرمة في ليلة القدر على خاتم النبيين مثل لحظة انطلاقة حداثة إن صح التعبير بالنسبة للتراث الإبراهيميّ واليهوديّ والنصرانيّ:

وتم الربط بين الزمان والمكان، وأدوار أمتّين كان لهما أثرهما الكبير في التاريخ: أمَّة أدخلت الأرض المقدّسة، وأمَّة أخرجت من الأرض المحرّمة، وتم استكمال صناعتها بين حرم الله ومدينة رسوله e لقد مثّل نزول القرآن المجيد في الأرض المحرّمة في ليلة القدر على رسول ذي قدرٍ رفع الله له ذكره وختم به النبيّين لحظة انطلاقة «**حداثة**» إن صح التعبير بالنسبة للتراث الإبراهيميّ الذي كاد يندثر، ثم اليهوديّ خاصّة والنصرانيّ كذلك: **[مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ]** (الأنبياء:٢)، **[مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ]** (يوسف:١١١). فالزمان والمكان لا بد من ملاحظتهما في المجال الفقهيّ.

من غير الممكن التوصل إلى صياغة «**مشروع عمرانيّ حـــضاريّ**» نــاجح وإن تكـــررت المحاولات ولذلك فقد بدأنا نراجع هذا العلم دون تجاهل لفضل ولجهـــود الـــسابقين وفقًـــا للقواعد الثلاث الآتية:

القاعدة الأولى: مراجعة كل مَا جاء في «**أصول الفقه**»، وفي أبوابه المتعددة سواء في أصول الحنفيّة أو أصول الشافعيّة أو مَا سمي بأصول الفقهاء وأصول المـــتكلمين علـــى نـــور وهداية كتاب الله I ومعه تلاوة واتباع رسول الله r وهديه وسيرته وفعله إضافة إلى القول والتقرير خلال اثنتين وعشرين عامًا وخمسة أشهر واثنين وعشرين يومًا هِيَ مجموع مَا عاشه رسول الله r وهو يتلو على الناس الكتاب ويتَّبعه فيهم وبينهم ويعلّمهم الحكمة والأحكـــام ويزكيهم به ويخرجهم من الظلمات إلى النور.

القاعدة الثانية: مراجعة هذا العلم في إطار المبادئ والأهداف والغايات التي قررها أهم أولئك الذين جمعوا وأصّلوا لقواعده وشادوا بنيأنّـــه وفي مقدّمتـــهم الإمـــام الـــشافعيّ t (٢٠٤هـــ) لنعرف إلى أي مدى استجابت تفاصيل هذا العلم كمـــا وضـــعوها وجزئيّاتـــه وأبوابه ومسائله إلى تلك الأهداف والمبادئ.

القاعدة الثالثة: مراجعته في ضوء آثاره العقليّة والنفسيّة في أمتنا وفي نظـــم حياتنـــا ومعالجة مشكلات الأمّة وهل استطاع هذا العلم وفقًا لهذه الأمور الثلاثة أن يحقق أهدافه أو أنَّه تقاصر عنها أو أدى أحيانًا إلى مَا يجافي أو يضادّ بعضها. بعد أن نفرغ من ذلك لا بد لنا من الوصول إلى «**المنهج البديل أو التصحيحيّ**» الَّذِي نستطيع بمقتضاه أن نصحح مَا يمكن تصحيحه وأن نقدم البدائل عما لا يمكن تصحيحه.

فنقول وبالله التوفيق: أولا: إنّنا في محاولتنا هذه وفي مراجعاتنا لا نهدف إلى الانضمام إلى قوافل الداعين إلى «**تجديد أصول الفقه**» سواءً أولئك الذين دعوا إلى ذلك رغبة منهم في الاستجابة إلى ضغوط الليبرالية المعاصرة والتخلص من قيود تلك القواعد لصالحها، أو أولئك الذين نادوا بالتجديد ليقطعوا الصلة بين التراث الأصوليّ للعجز عن استيعابه وعدم القـــدرة على متابعة تفريعاته، أو تذليل قواعده لنماذجهم المعرفيّة أيًّا كانت. ولسنا بذلك متجـــاهليّن لجهود أئمتنا العظام، وقدراتهم التي لا تنكر على الاستجابة الذكيَّة لاحتياجات ومتطلبـــات عصورهم ولكننا نريد أن نعيد الأمر إلى نصابه ونرده إلى «**الأمر الأول**» كما قال أَبُو شامة

المقدسيّ لكي نجعل سبيل الإصلاح ممهَّدًا وطريق التجديد معبَّدًا كما قال الإمام مالـــك «**لا يصلح آخر هذه الأمّة إلا بما صلح به أولها**».

مسيرتنا نحو المنهج والمنهجيّة:

لقد بدأ الاهتمام بما عرف بـــ«**المنهج والمنهجيّة**» -بعد إهمال طويل- منذ فترة قصيرة فهـــو توجه يهدف إلى النظر في الجذور والخلفيّات للكشف عن الجانب العقلـــيّ والنظـــر التفسيريّ في هذه الموضوعات التي يمكن إدراجها تحت مفهوم «**المنهج أو المنهجيّـــة**» مـــن ناحية، والعمل على ربطها بواقع المسلمين الراهن من ناحية أخرى فـــلا يكـــون العمـــل في «**المنهج**» جزءًا من علم الكلام الجديد كما أطلق عليه حديثًا أو جزءًا من «**أصول الفقـــه**» مستغرقًا في جدل نافع أو غير نافع في «**ألما وراء والجدل الميتافيزيقي**» مثل علم الكـــلام في وضعه التقليديّ ومناهج النظر فيه، بل لا بد لعلم المنهج في الكلام الجديد أن يهـــتم برصـــد التيارات الفكريّة القائمة، ويتابع تطوراتها. ويقوم بنقل وتحليل هذه التيارات المعاصرة وبيـــان مالها وما عليها وبيان المنظور الإسلاميّ فيها، وبيان موقع المنهج من اهتماماتها بحيث يترتـــب على ذلك تعديل مسيرتها، أو التحفظ على بعضها واستيعـــاب وتجـــاوز الـــبعض الأخـــر. وحسن تقديم العقيدة الإسلاميّة ودقة التعبير عنها، والاستدلال عليها بصيغ تناسب العـــصر مضمونا وأسلوبًا. وكذلك الحال بالنسبة لـــ«**أصول الفقه**» الَّذي لقبه مصطفى عبد الرازق بـــ«**فلسفة الإسلام**». وعده الكثيرون علمًا في «**المنهج الإسلاميّ**» أو هُوَ «**علم المنـــهج**» بإطلاق.

«**المنهجيّة**» منذ أوائل القرن الماضي كانت البعـــد الغائـــب الَّذي سعى إليه ونشده كثير من الباحثين المسلمين، لأنهم أدركوا أهميّته البالغة في إصلاح الفكر الإسلاميّ، وإعـــادة بناء وتشكيل العقل المسلم، ومعالجة الأزمة الفكريّة.

وقد كان على الجانب الأخر كثير من الدعاة ومفكّريهم ومنظريّهم يرون في بـــادئ الأمر أنّ النظر في «**المنهج والمنهجيّة**» أو الاهتمام بهما نوع من التـــرف العقلـــيّ والنظـــر الفلسفيّ الفضولي إذ لا حاجة في نظر هؤلاء إلى مثل هذه البحوث العقليّة المعقدة المزعجة في حين أن لدينا القرآن المجيد الَّذي يعتبر منبع المنهج وأساسه، وعلى ذلك فلا بد من الانصراف إلى العمل والحركة دون إبطاء أو مزيد من الانتظار!! وقد صدقوا في كون القـــرآن الكـــريم

منبع المنهج وأساسه، ومصدر المنهجيّة ومنطلقها. لكن إذا كان القرآن المكنون قد اشتمل على المنهج، فإنَّه لا بد لأهل العلم في هذه المجالات أن يذهبوا إلى القرآن الكريم، ويبتغوا عطاءه وكرمه، ويثوروا آياته ليستخرجوا منها معالم المنهج ومحدّداته وضوابطه، وطرق إنتاجه وإلا كان أولئك كمن يقول: لدينا في البحر كل شيء من سمك ولألئ وأصداف ولسنا بحاجة إلى طعام أو شيء آخر، ثم لا ينهض إلى البحر بأدوات الصيد ليستخرج منه مَا هُوَ بحاجة إليه أنى له أن يتناول من طعامه شيئًا فضلا عن أن يشبع؟

والمسلمون يملكون المنهج الأقوم والمنهجيّة الأسد، ولا شك أن القرآن المكنون مشتمل على كل منهما ولكن قراء القرآن والتالين لآياته والمرتلين له والمتدبّرين لنجومه، في حاجة إلى جهود كثيرة ومتنوعة للكشف عن المنهج القرآنيّ والمنهجيّة المعرفيّة فيه. وهِيَ جهود تتجاوز طاقات الأفراد والمدارس المنفردة ولاشك.

واستنباط المنهج القرآنيّ والمنهجيّة المعرفيّة فيه أشق بكثير من استنباط الأحكام الشرعيّة منه، أو استخراج فلسفة التاريخ من محكم قصصه وآياته. أو رصد السنن فيه.

أصول الفقه:

لقد ظن البعض أن الكشف عن «**أصول الفقه**» وجمعه وتدوينه في القرن الهجري الثاني كان كافيًا في الكشف عن «**المنهج القرآنيّ والمنهجيّة المعرفيّة**» فيه!! وفي «**أصول الفقه**» كثير من الضوابط المنهجيّة ولاشك، وبعض المباحث الأصوليّة، كانت بوابة واسعة فتحت الطريق باتجاه «**المنهج العلميّ التجريبيّ**» فمباحث القياس الأصوليّ أسست للبحث في العلل، وأرست دعائم «**الاستقراء**» و«**السبر والتقسيم أو الحذف والإضافة**» و»**كيفيّة بناء التصورات**» والتصديقات و«**إقامة البراهين**» وما إلى ذلك، ولا شك أن تلك المباحث الهامة أسست للمنهج العلميّ، وأن علماء المناهج الذين بلغوا بالمنهج مَا يقرب من الغاية قد استفادوا أولا من كل من تلك المباحث، وراكموا عليها وبنوا فوقها لكن «**المنهج الأصوليّ**» لم يعط الامتدادات اللازمة فانحصر إنتاجه في الدائرة الفقهيّة. ولا شك أن علماء المسلمين التجريبيّين الذين كانت المعرفة تكامليّة في عهودهم قد استفادوا بمستويات متنوعة بالمنهج الأصوليّ. ولكن هل نستطيع أن نقول: إنَّ كتاب القانون لابن سينا أو جهود الأطباء

المسلمين أمثال أبي معاذ الرازي وسواهما من عشرات الأطباء المسلمين تغني عن العلوم الطبية المعاصرة، لأنّها أصلها وأساس نشأتها؟

لا يمكن القول بهذا أو الذهاب إليه بالرغم من احتفاظ تاريخنا بأسماء العشرات من الأطباء الافذاذ بل المئات من أولئك الذين ترجم لهم مؤرخون أمثال القفطي وابن أبي اصيبعة والبيهقي وغيرهم من الذين كتبوا في طبقات الأطباء وكل أولئك لهم فضل في نشأة العلوم الطبيعيّة والطبية وتطورها، لكن العلوم الطبية تطورات تطورت كبيرة جدًا بعدهم. إنّ فتح علمائنا مجال البحث في المنهج والمنهجيّة يعد سبقًا لهم ولكن عدم استكمالنا ذلك لنصل إلى بناء المنهج العقليّ والمنهج العلميّ التجريبيّ قصور منا قائم على اقتصار جهود الخلف بعد القرن الرابع على المناهج اللفظيّة التي تأثرت إلى حد كبير بالمنطق الأرسطيّ.

وهذا يطرح علينا مجموعة كبيرة من الأسئلة الهامة؛ في مقدمتها:

لِمَ لم تتواصل البحوث المنهاجيّة بعد الكشف عن القياس الأصوليّ وإدراك أثر التجريب والتعليل والاستقراء والحذف والإضافة وغيرها، وما الّذِي جعل آثار ذلك الكشف الخطير تتوقف ولا تتواصل؟!

لم تعددت الضوابط المنهجيّة لتتوزع على مختلف العلوم النقليّة، وهل أدى ذلك إلى اقتناع كل فريق بما وصل إليه في مجاله وتوقف عن البحث فيما عداه؟ ؟

حفل القرآن المجيد ببيان سنن كونيّة واجتماعيّة وإنسانيّة وطبيعيّة. وقد كان من الممكن أن يكشف ذلك كلّه عن الترابط الدقيق بين العلل والمعلولات لو وجد المتدبّرون المرتلون، كما اكتشف المتقدمون مبدأ تكرر الظواهر والدوران مع العلة وما إلى ذلك، وتلك -كلها- كواشف منهجيّة هامة كان من الممكن أن تصل مع الحلقات الأخرى إلى معالم منهج نام، يمكن أن يؤدي إلى ولادة المنهج العلميّ في البيئة المسلمة منذ القرن الهجري الثالث؟

النظر العقليّ كان من أهم وسائل القرآن المجيد لإبراز دليل الخلق ودليل الإبداع ودليل التدبير وهيَ أهم الأدلة التي عمل القرآن على لفت أنظار البشر إليها لقيادتهم إلى التوحيد الخالص، فلم لم نر لذلك تأثيرا ظاهرًا في بناء المنهج لدى المسلمين؟ ؟

مع أن كلا منها ينطلق منها وإليها يعود؟ هذه الأسئلة وكثير غيرها تنبه المسلم إلى الخسارة الكبرى التي خسرها المسلمون ودفعوا ثمن خسارتهم فيما بعد. وخسرت البشريّة كلها بخسارتهم حيث تبلور المنهج العلميّ وتكامل الفكر المنهجيّ لدى الغرب الَّذي صبغ به هذه الحضارة العوراء حضارة الذين: **[يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ]** (الروم:٧) لقد خسر المسلمون تقدمهم وتفوقهم وخسر العالم الكثير بانحطاطهم. لأنَّه لو استمرت مسيرة الاجتهاد والإبداع، وتراكمت الجهود والمعارف وبني اللاحق على مَا أسس السابق، وسار المسلمون بتدرج من النظر العقليّ والكشف عن منهج معرفة الطبيعة في القرآن ثم القياس والتعليل والتجريب والنقد والتحليل وراكموا معارفهم بتواصل تام لربما ولد «**المنهج التجريبيّ القرآنيّ**» في بيئتهم بحيث يتبعه بعد ذلك البناء الحضاريّ الإسلاميّ القائم عليه ولو حدث ذلك لربما تجنب الإنسان هذا الشقاء الَّذي يعانيه الآن، إذا أن الحضارة المعاصرة حملت كرهًا، وولدت كرهًا ونشأت في إطار صراع مرير بين العلم والكنيسة أدى إلى فصام نكد بين «**الوحي والعلم**» فلم تعد قيم الوحي وهدايته الهادية المرشدة لمسيرة العلم والقائد الأمين لمسيرة الحضارة. وها هِيَ الحضارة المعاصرة جعلت الإنسان والطبيعة يترنحان تحت وطأة معطياتها المنطلقة دون رشد تهدد مصير الحياة كلّه فمن أسلحة الدمار الشامل. إلى تدمير البيئة وجعلها مصدر تلوث بحيث صارت البيئة تنتج أمراضا لم تكن في أسلافنا إضافة إلى مَا صار يعرف بأمراض العصر على مستوى العقل والنفس والجسم والطعام والشراب فأنّى للإنسان وقد وقع تحت هذا كلّه أن يكون مركز الكون وسيده المستخلف فيه؟! من هنا فإنَّ البحث في «**المنهج والمنهجيّة**» من المنظور الإسلاميّ يحتل أولى الأولويّات، لا لما اشرنا إليه فحسب، بل لأنّ «**المنهج العلميّ التجريبيّ**» نفسه قد وصل مضيق الأزمة، ومعه كل مَا يستند إليه - مثل «**فلسفة العلوم الطبيعيّة**» التي هِيَ في أزمة كذلك؛ وما لم يكتشف العلماء «**حلولا كونيّة**» لأزمة المنهج ولأزمة «**فلسفة العلوم الطبيعيّة**» فإنَّ مستقبل البشريّة تهدده مخاطر لا تحصى ولا يمكن لأمم الأرض الهيمنة عليها.

لقد كان هناك أمل أن يكتشف الإنسان البعد الكونيّ في القرآن فيضع يده على مفاتيح إصلاح المنهج وإخراجه من أزمته. وإعطاء «**فلسفة العلوم الطبيعيّة**» الامتداد الكونيّ

الَّذِي يخرجها من أزمة النهايات، وفلسفات end ويعيد لها الحيوية والانطلاق لكن هذه الحضارة العوراء لئلا يفلت الزمام من يدها تبادر باستمرار إلى مصادرة أيّة إرهاصات قد تشكل تهديدا لهيمنتها، بتحرير الإنسان والطبيعة من تلك الهيمنة فتقدمت «**بعولمتها**» لتصادر على «**العالميّة الصحيحة السليمة**» التي تقود إلى «**الكونيّة**» المطلوبة التي تشكل الحل فأفرغت بعد العالميّة والكونيّة معًا في تلك العولمة اللعين التي ترجمت هذين البعدين اللذين يحملان إمكانات الخلاص إلى إنتاج واستهلاك وشركات متعددة الجنسيّات، وتسهيلات وإلغاء قيود جمركية، وقالت للبشريّة إن هذا هُوَ سبيل خلاصها. ولم يكفها ذلك، بل افتعلت مع القرآن ذي الذكر الَّذِي يحمل تراث النبيين كافة معركة طاحنة، معركة تحاول فيها بعد أن قدمت تلك الصور الزائفة «**للعالميّة والكونيّة**» أن تزيف صورة القرآن، وتقدمه إلى البشريّة باعتباره كتابًا يثير البغضاء بين البشر، ولا يسمح بالتعددية، ويعلّم الكراهية ورفض الآخر، ويعرقل مسيرة «**الدين الجديد – الديمقراطيّة**» ويحول بين الناس وبين قبول الأديان الأخرى، خاصّة «**النصرانية**» واعتناقها باعتبارها أديان محبة وسلام، تحب الإنسان إلى حد قتله لتحقيق خلاصه، ولذلك فلا بد من محاصرة هذا القرآن والتضييق على حملته، وإلغاء مدارسه، ومنع تدريسه وتعليمه إلا في شكل مختارات تنتخب بعناية كبيرة، وتقطع عن سياقاتها، بحيث يصبح القرآن مجرد أعضاء مجزأة يؤخذ منها مَا يريدون، ليوضع حيث يريدون، وبذلك يأمنون خطره!! وهم بذلك عادوا إلى مستنقع الجاهليّة الآسن القذر ليستخدموا أقذر مَا عرفته الجاهليّة من وسائل ضد هذا القرآن **[لا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْءَانِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ]** (فصلت:٢٦)

[إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا] (المائدة:٤١).

[الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْءَانَ عِضِينَ] (الحجر:٩١).

وقد استطاعوا أن يجندوا في معركتهم هذه الخاسرة كثيرًا من شياطين الإنس والجن وحطب جهنم من كتاب ومفكّرين وبعض الجنرالات والحاكمين في ديار كان القرآن ولا يزال مصدر تأسيسها ووجودها ومناط شرعيّتها، ومنبع ثقافتها. وما درى هؤلاء ولا أولئك أن أيّة معركة تشن ضد القرآن هِيَ معركة خاسرة لا محالة حتى لو اجتمعت فيها قوى الإنس والجن، ووقف القرآن وحده فسوف يحقق انتصاره الحتم عليهم أجمعين، ولو بعد حين.

مراجعة أصول الفقه:

عندما نقوم بمراجعة «**علم أصول الفقه**» في ضوء القرآن المجيد وعلاقة «**علم أصول الفقه**» به وهل استمدت حقيقة هذا العلم وأبوابه وقواعده ومسائله من القرآن الكـــريم، أو إنّها بنيت واستشهد لها بعد بنائها بآيات الكتاب الكريم؟!!! ثم نراجع هذا العلم الهـــام مـــن علومنا في ضوء المحدّدات العشرة التي ذكرناها فيما اصطلحنا علـــى تـــسميته بـــ«**علـــم المراجعات**» أو «**منهج المراجعات**». فإنّنا نقوم بعمل منهجيّ وتجديديّ ضروريّ.

وأوّل المراجعات التي ينبغي القيام بها مراجعة «**علم أصول الفقه**» على هدى القرآن الكريم، إذ أنّ القرآن الكريم هُوَ المرجعيّة الأولى، في عمليّات إنشاء الأحكـــام، والأفكـــار، والمُعتَقدات، والتصورات، والتشريع قال ا: **[إِنِ الْحُكْمُ إِلا لِلَّهِ]** (الأنعام:٥٧) وقال ا: **[أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْـنَـهُمْ ثُـمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ]** (آل عمران:٢٣) فالكشف والإنشاء يكونان للكتاب الكريم، ويُعتبر قوله ا: **[فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُـمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا]** (النساء:٦٥) نصٌ في فهم قوله سبحانه: **[وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ]** (المائدة:٤٩) فتُقرأ في نور وهداية قوله ا: **[ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا]** (الجاثية:١٨) إذًا القرآن –وحده- هُوَ الَّذي يقوم بـ«**الكشف عن الأحكام الشرعيّة والإنشاء للأحكام**»، ورسول الله r يقوم بمستوى التطبيـــق المُلـــزِم لسنن القرآن وتأويله في الواقع، والاتباع للقرآن اتّباعا يجعل منه -صلى الله عليه وآله وسلم- قدوة وأسوة لإنجاز الالتزام بالكتاب والتمسُّك به وتحويله إلى واقع وسنن مُعاشـــة يعيـــشها الناس، يمكن أن تتحوّل إلى ثقافة، وإلى حضارة وأعراف وعادات ومنظومة حياة كاملة. تلك مهمّة رسول الله r في تعليم العالميّن الكتاب والحكمة والمنهج وتزكية الناس به. فكأن القرآن الكريم يقدم الإطار الفلسفيّ والعلميّ والنظريّ. ورسول الله -صلى الله عليه وآله وســـلم- يقدم مع التبليغ والتعليم الجانب العلميّ والتطبيقيّ لبناء مجتمع وحياة قرآنيّة نبويّة، وتأســـيس أعراف وعادات وثقافة تقوم عليها حضارة.

«**فالقرآن حاكمٌ**» من حيث النظريّة في الحكم، ورسول الله r حاكمٌ من حيث التطبيق والتأويل والتفعيل الواقعي، وبالتالي فلا بد من تضافر الاثنين معًا (النظريّة، والتطبيق) لإيجاد «**النظام الأمثل**»، فالنظريّة بدون تطبيقات نبويّة تُتّبع، وسُننٍ يُهتدى بها، لا يُحسن الإنسان اتّباعها أوتطبيقها في الواقع، فيقول الله I لرسوله r: **[ووَجَدَكَ ضَالا فَهَدَى]** (الضحى:٧) وقال I: **[مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ]** (الشورى:٥٢) بإضمار (به) بعد (لتهدي) أي: وإنك لتهدي به إلى صراط مستقيم. ونحن لا نريد أن نستقرئ سائر مباحث «**أصول الفقه**» بالمراجعات؛ بل يكفي أن نقدم نماذج يمكن للباحث في المراجعات أن يستفيد بها، وينسج على منوالها في مراجعة مَا يريد من مباحث أو قواعد هذا العلم.

لقد فسَّروا «**أصول الفقه**» -كما تقدم- بأنَّه: «**علم يبحث في أدلة الفقه على سبيل الإجمال، وكيفيّة الاستفادة منها، وحال المستفيد**». أو هُوَ علم يبحث في «**دلائل الفقه الإجماليّة**»، وكيفيّة الاستدلال بها، و«**حال المستدل أو المستفيد**»، فجعلوه إذًا في ثلاثة محاور: المحور الأول خاصّ بالأدلة، أي بإثبات كون مَا اعتُبر دليلا، دليلا، والمحور الثاني: في بيان كيفيّة الاستنباط أو الاستدلال من ذلك الدليل الَّذي استُدلّ على كونه دليلا، والمحور الثالث: في هذا المستَدِل أو المستفيد من دلائل الفقه وهو: أمّا أن يكون مجتهدًا، وإما أن يكون مقلِّدًا، فالمجتهد يستفيد الفقه أو الأحكام من أدلتها بشكل مباشر، وأما المقلِّد فيستفيد ذلك من المستَدِل نفسه، أو المجتهد نفسه، فبينه وبين الدليل واسطة وهو المجتهد، فكأنّهم حينما وضعنا المقلِّد تحت (حال المستفيد) أي أنَّه مستفيد الأحكام بالواسطة، ولا يستفيد بذاته.

فماذا يرى القرآن الكريم في هذا التعريف؟

حينما نأتي إلى القرآن المجيد ونقول له: «**أيُّها القرآن**» إنّا نريد أن نُشكِّل علمًا نتناول به هذه المحاور الثلاثة (أدلة الفقه، وكيفيّة الاستدلال بها، وحال المستَدِل مجتهدًا كان أومقلِّدًا) فما الَّذي تهدينا إليه؟ أتُقرُّ هذا أم لا تُقرّه؟ فسيقول في المرحلة الأولى: أنا أخبرتكم بأن «**الحكم لله إنشاءً وكشفًا**»، وقلتُ لكم: **[إِنِ الْحُكْمُ إِلا لِلَّهِ]** (الأنعام:٥٧) وقلتُ لكم: إنَّه سبحانه **[أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلا إِيَّاهُ]** (يوسف:٤٠)، وربطتُ بين التشريع والعبادة، وربطتُ بين وظيفة المشَرِّع وتأليه الإله، وأوضحتُ لكم أنّ ذلك –كلّه- من شأن الله تبارك

وتعالى، فهو الَّذي أرسل جميع الرسل وأمرهم: **[أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لا إِلَهَ إلا أَنَا فَاتَّقُونِ]** (النحل:٢)، و«**التقوى**» لا يحققها الإنسان على هواه؛ بل وفقًا لما نزلت به على رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- فتلاه عليكم وعلمكم إيَّاه، ورسم لكم منهج اتِّباعي، وجعلكم على المحجة البيضاء بحيث لا يلتبس عليكم شيء. و **[وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إلا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلَهَ إلا أَنَا فَاعْبُدُونِ]** (الأنبياء:٢٥) فإذًا أنا –وحدي- أحملُ صلاحيّة الإنشاء للأحكام، فليس لكم دليلٌ سواي؛ لأنّني وحدي الَّذي يحمل مؤهلات إنشاء الأحكام والكشف عنها، والنطق باسم الله I لأنّني كلامه، وقد أخبركم بأنَّه ليس هناك مخلوق واحد له حق التشريع لئلا يتخذ بعضكم بعضًا أربابا من دونه، فالتشريع اختصاصه I **[إِنِ الْحُكْمُ إلا لِلَّهِ]** (الأنعام:٥٧) فمِن أين أتيتم بهذا الجمع «**أدلة**»؟ فنقول له: إنّ لدينا «**السُنَّة**» وقد رشدنا إلى الاهتداء وذلك يعني إنّها دليل إلى جانب وفي ذلك إقرار منك بتعدّد الأدلة، فيقول: أنا المؤسّس للسُنَّة، وأنا الَّذي أخاطب رسول الله r بها، فحين يقوم r بتنفيذ مَا أنزل منّي عليه في الواقع تكون السنّة فإنشاء السنّة ابتداءً منّي وآنذاك تكون السنّة سُنَّةً قرآنيّةً من حيث الإنشاء والكشف، وسُنَّةً نبويّةً من حيث التأويل والتفعيل والتطبيق، قلت: وهذا هُوَ فهم الإمام الشافعيّ ابتداءً حيث قال: «**وما سَنَّ رسول الله r سُنَّةً إلا في كتاب الله أصلٌ لها**»[٦٣]، وأيضًا هناك حديث يؤكّد فيه رسول الله r أنّه لم يُحلّ إلا مَا أحَلَّ الله، و لم يُحرِّم إلا مَا حرَّم الله وقال: اللهم هل بلَّغت؟ اللهم فاشهد، وكان هذا في خطبة الوداع، فكل حرصه كان على أن يُثبت أنَّه قد بلَّغ الرسالة كما هِيَ في القرآن الكريم؛ أي: إنَّه بلَّغ القرآن الكريم؛ أي: وطبقه. وتلاه واتّبعه، وأوّله بفعله وبقوله وسيرته وسننه وزكّى الناس بها.

فإذًا لدينا دليلٌ واحدٌ منشئ، –على سبيل الحقيقة-، وإذا أردنا التساهل قلنا: هما دليلان، دليل على مستوى التنظير وآخر على مستوى التأويل والتفعيل والتجريب والتنفيذ ومنهج الاتباع وإنشاء النظريّات -إن صحَّ التعبير- والأحكام، والكشف عنها على إنّها حكم الله تعالى، وتلك مهمة الكتاب فهو الدليل المنشئ. ودليل آخر يُبيِّن لنا كيفيّة بناء منهج التطبيق والعمل والتأسي؛ ليُحوِّل ذلك إلى أمر مقدور عليه بشريًّا، يمكن إتباعه فيه، ويمكن التأسّي به فيه، ويُزال فيه الاختلاط ويستغنى به عن اللجوء إلى التأويلات المختلفة، فإذا جُمع

---

[٦٣] الرسالة فقرة (٥٧٠).

الاثنان تقل نسبة الاختلاف إلى أدنى حدّ ممكن، وإذا جُمع الاثنان يحدث لدى المكَلَّف يقين أو ظن أو غالب ظن إن لم يكن يقينًا أنّه يقيم «**حكم الله تعالى**» حينما يُنَفِّذ مَا أمر القرآن الكريم به، وما نفَّذَه رسول الله r. فمن أين أتيتم بصيغة الجمع «**أدلّة**» ؟. فتصور وجود أدلة منشئة معي أو إلى جانبي هُوَ أول الوهن، وبداية الانحراف، بل هُوَ شرك ينافي التوحيد !.

قلنا له: يا قرآن أنت دلَلت على أمور بخطابك وبوسائل عديدة مثل «**فحوى خطابك وإشارته**» وبغير ذلك، ومن هذه الأمور استنبطنا هذه الأدلة التي أدرجناها في «**أصول الفقه**»!! فمرد هذه الأدلة إليك. وممَّا دللت عليه؛ أنّ الأمّة اتصفت بالخيريّة، واتصفت بالوسطيّة، كما اتصفت بالشهادة، واتصافها بكل هذه الصفات وخاصّةً الشهادة والوسطيّة، يؤهلها للاتصاف بعدالة الشاهد، ودقَّتَه فيما يشهد فيه وبه وعليه، وما دام الأمر كذلك فقد بنينا شيئًا سمّيناه «**دليل الإجماع**»، لأنّ نصوصك –بحسب أوهامنا وظنوننا- «**متناهية ووقائع حياتنا لا متناهية**»!! فنصوصك غير متناهية كافية للحكم على كل وقائع حياتنا، و«**دليل الإجماع**» قائمٌ عندنا على أنّك قلتَ واصفًا هذه الأمة: **[كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ]** (آل عمران: ١١٠) وقلتَ: **[وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا] (البقرة:١٤٣)**. وقلتَ أيضًا: **[لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ]** (الحج:٧٨). فقد أنطت بهذه الأمّة مهامًّا ثلاثة، وأوصافًا تُؤهلها لأنّ تكون إذا اتفقت على شيء ألّا تتفق على ضلالة، وألّا تتفق على خطأ، وأن نبينا r قد زاد ذلك تأكيدًا بما قد روي عنه أنّه قال: «**لا تجتمع أمتي على خطأ**» و«**لا تجتمع أمتي على ضلالة**»... الخ[٦٤].

ذلك كلّه دعانا إلى أن نقول بأن «**الإجماع دليل حُجَّة**»، فيقول القرآن الكريم: وإذا أجمعتم على شيء، فهل يكون ذلك الإجماع منكم عن دليلٍ منّي أو لا عن دليل؟ فنقول له: نحن قد قرَّرنا أن الإجماع لا بد له من «**مستند**»، والمستند دليلٌ منك أو من تطبيقات السُنَّة، فيقول: إذًا أنا الدليل –في الحقيقة -، فنقول: نعم أنت الدليل في الإجماع، فيقول: إذًا فما قيمة الإجماع إذا لم يكن الإجماع منشئًا لحكمٍ وكاشفًا عنه، أنا الَّذي أكشف عن الحكم، أو

[٦٤] المحصول في كتاب الإجماع وقد وردت أحاديث تم عرضها وتخريجها في هذا الكتاب فليرجع إليها في «**طبعة مؤسّسة الرسالة**».

أنشؤه؟! فإذًا أنا الدليل والإجماع الَّذِي سميتموه دليلًا لا يعتد به إلا إذا كـــان لـــه مـــستند، والمستند أمّا آيةٌ منّي أو تطبيقٌ من رسول الله r يزيل الاختلاف ويوضحه بناءً على آيـــاتي، فما قيمة إجماعكم هذا لتسموه دليلًا وتضعوه إلى جانبي؟ فنقول له: أنَّـــه دليـــلٌ معـــضِّد، فالإجماع على مقتضى الدليل يقوِّيه، فإذا كانت الآية الواردة فيك فيها احتمال الدلالة علـــى الأمر ظنًا، فإجماعنا يُزيل هذا الظن، ويرتفع بالدلالة إلى مستوى اليقين أو مَا يقـــرب منـــه، وهكذا الحال بالنسبة لما أُثر عن رسول الله r فهذا الإجماع وإن استند إليك، أو إلى ســـننك التي عمل النبي r على تفعيلها وتطبيقها وفقًا لما ورد فيك إنّما هُوَ تعزيز وتقوية؛ لأنّ الدلائل اللفظيّة لا تُفيد -عندنا- إلا الظن، فإذا أجمعنا واتفقنا عليها أفادت اليقين، فتلك هِيَ فائـــدة اتخاذ الإجماع دليلًا، وهذا هُوَ موقعة بالنسبة لنا. فيقول القرآن الكريم: إذا كانت هذه هـــيَ وظيفة الإجماع فلِمَ جعلتم الإجماعات إذا تعارضت معي هِيَ المُقدَّمة عليّ؟ فماذا نقول؟ ليس بين أيدينا إلا أن نعتذر ونقول هذا خطأ، فتقديم الإجماع على صاحب المستند الَّذِي يـــستند الإجماع إليه خطأ، فيقول: ولِمَ فرَّعتُم بهذا الإجماع أو علـــى الإجماعـــات، وأعطيتموهـــا صلاحيّات مختلفة، وجعلتم فيها إجماع الخلفاء الراشدين، أو إجماع العترة، وإجمـــاع أهـــل المصرَين (مكة والمدينة) وأهل المصرَين (الكوفة والبصرة) بل اخترعتم مَـــا سميتمـــوه أيـــضًا «**بالإجماع السكوتي**» ، فعدَّدتم الإجماعات ونوعتموها، فهل كل إجماعاتكم هـــذه تقـــع في موقع المعضِّد لي، أو لِمَا دللتُ عليه، أو أن بعضها قد ينقُض مَا جئتُ به، أويتعـــارض معـــه بشكل أو بآخر وآنذاك تقدمون تلك الاجماعات المخترعة عليّ ؟، فحينها ليس بأيدينا إلا أن نقول: إنَّا آسفون وملاحظاتك واردة، ولكنَّه سيقول: لكنّكم أنتجتم فقهًا بمقتـــضى هـــذه الإجماعات، وسرتم عليه، وتحوَّل بعضه إلى جزء من ثقافتكم، فماذا أنتم فـــاعلون في ذلـــك كله؟ فنقول: لا بد من المراجعة على القرآن، ولا بد من تصديقك عليه ووضعه تحت هيمنتك والرجوع عن ذلك الفقه الَّذِي أثبتناه ببشريَّتنا خارجًا عنك، وخارجًا على مَا ســـنَّه ونفَّـــذه رسول الله r من سُنَنك.

فمن هنا يجب علينا أن نبدأ عمليّة مراجعة جادَّة للدليل وما بُنِيَ عليه، فيقـــول: أنـــتم عزَّزتم الإجماع ورفعتم درجته، وقلتم إنّ مُنكر الإجماع كافر، وأنزلتم عليه مَا ورد فيّ **[وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى**

وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا] (النساء: ١١٥). وقلتم: إنّ هذا هُوَ الإجماع، وأنا لم أُرد هذا، ولا دليل لديكم يدل بمنطقي أو بمقتضى منطقي لهذا المنطوق أو المفهوم الَّذي ذهبتم إليه. فهل لدينا شيء هنا غير التراجع والأسف لنفائس الأوقات التي ضاعت في الجدل في هذا؟!

في إضاعة الكثير من الجهد، وإهدار ملايين الساعات وتكريس كثير من عوامل الاختلاف. إذا كانت الأمّة قد دَرَجَت قرونًا على تنفيذ أمورٍ حدثت بمقتضى تلك الأدلة، حتى تحوَّلت فيما بعد إلى ثقافة، فهنا تصبح المهمة صعبة جدًا تحتاج إلى إعادة قراءة وتدبّر للقرآن الكريم لمعرفة مراده، وإعادة قراءة للعصر النبويّ بكل تفاصيله ودقائقه، والنظر في كيفيّة فهم رسول الله r لآيات الله وتطبيقاته لما ورد في القرآن من هذا الأمر، ومحاولة معرفة مواقف «**جيل التلقي**» من تلك التي صارت فيما بعد أدلة وإلى أيّ اتجاه صار فكر الفقهاء، وتفسير المفسِّرين، وروايات المُحَدِّثين، وأقوال الكلاميِّين وما إلى ذلك، ثم ماذا عن تلك الآثار الثقافيّة، وكيف يمكن مراجعتها، وكيف يمكن تطهير وتنقية العقل المسلم آثارها السلبيّة.

هنا يأتي جوابٌ آخر وهو أنَّا معترفون بأنّنا أخطأنا في هذا، وربما تجاوزناك وهجرناك أيّها القرآن، فحدث الَّذِي حدث فهل تستطيع أن تُعيننا للخروج من هذه الحالة؟ هذا سؤالٌ آخر وله جوابٌ آخر أيضًا. فيُجيب القرآن: نعم استطيع ولكن بشروط هيَ كثيرة تحتاجون لبحثها في موضع آخر، ثم يقول القرآن: فما الَّذِي فعلتموه بعد مسألة «**الإجماع**» هذه؟ قلنا: اخترعنا دليلًا آخر فزعمنا: إنّ «**القياس**» دليل، ولعل هذا لا يخرج عمّا تريد، فأنت تُعطي حكمًا في واقعة معيَّنة، ونحن نتَّخذ من تلك الواقعة أصلا، وأيُ فرع يستجد من فروع وقائع الحياة نربطه بذلك الأصل الَّذِي ثبت حكمه بك، وبذلك نكون قد حكمنا بك، ولكن مرورًا بتطبيق ودلالة وعمليّة استنباط منك، قام به رسول الله r -فيما روي لنا عنه- وقام به المجتهد على هديه وخطاه!! فيقول: ولِمَ هذا؟ هل رأيتم بي قصورًا عن تلبية أيّة حاجة من حاجاتكم التشريعيّة؟ فنقول: نعم رأينا فيك قصورًا، فيقول: ومَا هو؟ فنقول: إنا «**ظننَّا أنّ نصوصك متناهية، ووقائع حياتنا غير متناهية**»، فكل صباح ومساء تبرز عندنا إشكالات بالآلاف، وآياتك معدودة، فيقول: أفلم تتدبَّروا القرآن، فقد طالبتكم بالتدبُّر، والتدبُّر كان

كفيلا بأن يُعلِّمَكم أنَّه لم يُفرِّط الله بي من شيء، وتدبُّركم لي كان كفيلا بأن يُريكم أنَّه قد صرَّف الله في من كل مَثَل، ولو أحسنتم التدبُّر لكان كفيلا بأن يُبيِّن لكم أني تبيانٌ لكل شيء، فإذًا قد ذهبتم تلك المذاهب ووقعتم في هذه الأمور لأنّكم لم تتدبَّروا القرآن **[أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْءَانَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا]** (محمد: ٢٤) أنتم أسأتم الفهم، وزعمتم أنّ نصوصي متناهية، والحقيقة أنّ نصوصي غير متناهية، فأنا لو فصَّلتُ نصوصي **[وَلَوْ أَنَّمَا فِي الأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ]** (لقمان: ٢٧) فأنا لو أردتُ الدخول في التفاصيل لما كفاكم كل مَا في الأرض من مياه إذا تحوَّلت إلى مداد، وأشجار تتحوّل إلى أقلام، وموجودات تتحوّل إلى أوراق لما كفاكم كل هذا لتسجيل الكلمات التي أشتملُ عليها، «**مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ الله**» ودعك من المفسِّرين وما يقولون، فالقرآن يمكن أن يقولها، يقول أنا بثثتُ فيكم الوعي على الكيفيات التي تقاربونني بها، وعلى المداخل التي تأتون إليّ من خلالها، وعلى منهج قرائتي ولو فعلتم هذا لوجدتموني قادرًا على الإجابة على كل شيء، ولن أُحوِجَكم إلى أيّة دلائل مخترعاتٍ أخرى، فكل مَا كنتم تحتاجونه هُوَ «**التدبُّر**»، وتشغيل قوى الوعي لديكم، وفهم للوقائع التي تحدث، ومحاولة قراءة مَا تراكم لدى البشريّة من علم، وقراءة الخلق قراءة صحيحة، وقراءة الواقع قراءة صحيحة، فإذا قاربتموني بذلك فستجدونني قادرًا على الإجابة على أي تساؤل.

فقلنا له: أنت «**حمّال أوجه**»، ففيك الكثير من الاحتمالات، ومن الممكن أن تدل على الشيء ونقيضه في وقتٍ واحد، فقال لنا: هذه الأوجه أنتم لم تفهموها على وجهها لقصور الأفهام؛ لأنني باعتباري الكتاب الخاتم أودَع الله فيّ حلولا لمشكلات البشريّة إلى يوم الدين إذ لا كتاب بعدي، ولا نبي بعد مُحَمَّد ﷺ، فلو تدبّرتم جيدًا لَمَا كان هناك احتمالات تؤدّي إلى هذا الغموض، ولأدركتم أن هذا الّذي ظننتموه أو توهّمتم أنَّه احتمالات لألفاظ تجعلكم تشعرون إنّها غامضة، وأنّها غير مفهومة، وأنّها تدل على الشيء ونقيضه، وأن لها أوجهًا مختلفة، لأدركتم أن بعضها لزمانكم، وبعضها لأزمان أخرى. فكان عليكم أن تبذلوا الجهد المطلوب لحسن التعامل معي، لتأخذوا علاجًا لمشكلاتكم أنتم وما تعانونه، وتعرفوا أن الوجه الآخر المحتَمل في هذه الآية أو تلك هُوَ لزمنٍ غير زمانكم، فلا تذهبون إلى نسخه أو

زعم التعارض بينه وبين آيات أخرى. ولذلك كان ابن عباس وابن عمر وغيرهما من قُرّاء الصحابة يقولون: «**ثوّروا القرآن**»، أي قوموا بعمليّة تفعيل له لمحاولة إدراك أقصى مَا فيه بحسب طاقاتكم، فإذا وقفت عند حدود معيَّنه فاعرف أنّ تلك الحدود داخلة في المكنون، وهذا المكنون يتكشَّف عبر الزمان.

فقلنا له: لكنَّ لك أسباب نزول، وكنتَ تتزل على وقائع في عهد النبي ﷺ فيقول: كنتُ أريد أن أترك لكم نموذجًا تحتذونه فيما يلي، وتتَّخذون منه منهجًا تعملون على تجريد مَا حدث فيه لتحويله إلى منهج تستطيعون إتباعه وتوظيفه في أي زمان، لا لتتقيَّدوا بحرفيَّاته، فكونكم قد أسأتم الفهم، وتَقيَّدتم بالحرفيَّات، وتوهَّمتم مخطئين أنّني أردتُ بذلك أن أُعيِّن زمنًا معيّنًا وأجعله مهيمنًا على سائر الأزمان فهذا خطؤكم أنتم، فقد أعطاكم الله عقولا تفقهون بها، وأعينًا تبصرون بها، وآذانًا تسمعون بها، وأفئدةً وقلوبًا تتدبَّرون بها فلم تفعلوا، و لم تُشَغِّلوا قُوى الوعي فيكم، ولذلك توهَّمتم بأني حينما يكون بيني وبين واقعةٍ في عصر الترول مناسبة أنني منحصرٌ بها، فكأنكم أعطيتموني صفة نسبيّة، وأزلتم عنّي صفة الإطلاق، وكأنكم ربطتموني بزمن محدّد، وجعلتم مني خطابًا لذلك الزمن لا لكل زمان ومكان كما تقولون ذلك بأفواهكم، وتأباه قلوبكم فهذا خطؤكم أنتم، وليس خطأي أو دليل قصور فيّ!!.

فقلنا له: لكنّ لسانك فيه عموم وخصوص، وفيك إطلاق وتقييد، وفيك مُجمَل ومُبيَّن، فقال: أنا بيانٌ للناس مذ أُنزلت، وآياتي بيّنات ومبيّنات وليس بي شيءٌ مما تتوهَّمونه، لكنّ الّذي حدث هوأنّكم أسقطتُّم أحكام لغتكم ولسانكم القاصر عليّ، وظننتم لتشابه الحروف بين لساني وألسنتكم إنّها واحدة، تحكم بقواعد واحدة فأسقطتُّم كل أحكام لسانكم عليّ، وحكمتُم على مَا ورد فيّ وفقًا لقواعدكم تلك، على هذا فقلتم هذا مُجمَل وهذا مبيَّن، وهذا مترادف، وهذا متواطئ، وهذا عام وهذا خاصّ، وسوَّيتُم بيني وبين لُغاتكم، وقد تحدَّيتكم منذ البداية، وأثبتُّ لكم أنكم لا يمكن أن تقاربوا لساني، وأنكم أعجز جنًا وإنسًا بكل قواكم وطاقاتكم من محاولة الإتيان بمثلي أو مقاربةِ مستواي بأي شكلٍ من الأشكال، فكونكم لم تفهموا هذا فذلك خطؤكم، لذلك سَوَّيتُم بيني وبين لغة الأعراب، وربما أعلَيتم شأن لغة الأعراب على لساني، فكل قواعد نحوِكُم وصرفِكُم وبلاغتكُم

استمددتموها من أقوال البدو والأعراب، وجعلتم قواعد نحوكم وصرفكم هِيَ الحَكَم فِيّ وفي لساني، وأخضَعْتُمُونّي لهذا، حتى أنكم تجرَّأتم على مقامي بأن تصفوا مَا تصف ألسنتكم من قواعد بناءً على ألسنة العرب إنّها هِيَ القياس، وأن لساني إذا خالفها فذلك هُوَ الشذوذ، فتقولون في بعض الأحيان (ورد شذوذًا في القرآن كذا) وذكرتم أنّ هناك قراءات شاذّة في آياتي محكمّين في ذلك رواياتكم وأقوال بعض أحباركم، وقراءات سميتموها صحيحة إلى غير ذلك. وذلك خطؤكم، لأنّكم لم تفطنوا إلى أنّ الله –تعالى- حين تكفل بحفظي هيّأ أسبابًا كثيرة لذلك، أهمها نظمي وأسلوبي وفصاحتي وبلاغتي فحفظي غير متوقف على الرواية، ولكنكم أردتم أن ترفعوا من شأن الرواية فتجاهلتم أسباب حفظي الأخرى، ولم تولوها من الاهتمام مَا تستحق.

فقلنا له: يا قرآن أَلَم ترد وتنزل لصالحنا، ولتحقيق مصالحنا، ونحن نعرف مصالحنا، ونستطيع أن نحدّد مَا هُوَ المصلحة، وأنت لم تعارض هذا، وراعيتَ ضعفنا وقلتَ **[وَخُلِقَ الإِنْسَانُ ضَعِيفًا]** (النساء:٢٨) وراعيت طاقاتنا وقلتَ **[لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلا وُسْعَهَا لَهَا]** (البقرة:٢٨٦) وراعيتَ مدى ومستوى احتمالنا وقلتَ **[وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ]** (الحج:٧٨) فإذا راعينا هذه المصالح، وحَوَّلناها إلى دليل نُفعِّله بمقتضى عموماتك هذه ودلالاتها، فما الخطأ في هذا إذا قلنا: إنَّ المصلحة دليل، فيقول: الفرق هُوَ أنني حينما أصوغ أدلّتي أصوغها وأنا أنظر في السماء وفي الأرض، في الإنسان وفي خالق الإنسان، وفي كل مَا هُوَ مندرج في علم الله الَّذي فصلت آياتي وأحكمت بمقتضاه فأنا أعلم أنّ الخالق –تبارك وتعالى- قد راعى قدراتكم وكل شئونكم، وأعرف أن هناك نسقًا يَنْتَظِم هذه المصالح، حين تخرج عنه تتحوَّل إلى نفعيَّة تتنافى مع العبادة، فالمصلحة كما حددتموها وشرحتموها تحوَّلت إلى مذهبٍ نفعيٍّ يستهدف نفع الإنسان بقطع النظر عن أشياء أخرى ويقول سبحانه في حين أنّني خلقتكم للعبادة توهَّمتم أنّ شريعتي جاءت من أجل تحقيق بقائكم فقط، فهناك مَا أسميتموه ضروريّات، وحاجيَّات، وتحسينيَّات لا علاقة لها بشريّعتي من حيث إنشاء الأحكام والكشف عنها. لكنكم جعلتموها هدفًا لأنّها في نظركم ضروريّة، أو حاجيّة، أو تحسينيّة، وما إلى ذلك بحسب مَا ترون أنتم، وجعلتم شريعتي تبعًا لمصالحكم وليس العكس،

وكان المفروض أن تكون مصالحكم ومنافعكم تبعًا لشريعتي لا العكس، فأنتم قد عكستم الأمر، وجعلتموني تبعًا لما تختارون، ولما تذهبون إليه.

ولكن يا ترى هل النتيجة واحدة؟ فإذا قلنا إنَّك اعترفت «**بالمصلحة**»، وأنا قد أدركتُ مصلحتي وأخذتُ بها ألا أكون بذلك مطبِّقًا لما تريد متّبعًا لك، مستمسكًا بآياتك؟ فيقول: أنا أأبى الانتقائيَّة، فأنا كُلٌّ لا يتجزأ، فإما أن أُؤخَذ بكل مقدماتي، وشروطي، وغاياتي، ومآلاتي، ونَسْقي، ومقاصدي، وقاعدتي التشريعيّة فيتحقق المطلوب، وإما أن يُقتَصَر المطلوب على شيءٍ آخر لا أعرفه، قد تعرفونه أنتم باعتباره مرتبطًا بمصالحكم حقيقة أو ظنًّا، أو بما تعتبرونه مقاصد إلى غير ذلك.

فإذًا من خلال هذه اللمحات أواللمسات نستطيع أن نُدرِك أن أوّل اعتراض سيعترضه القرآن على «**أصول الفقه**» هو: مجال تعدَّد الأدلة (معرفة أدلة الفقه على سبيل الإجمال) والقرآن يؤكد على دليل واحد. هُوَ دليلٌ نظريٌّ واحد، ووجه تطبيقي واحد يعملان معًا باعتبارهما دليلًا واحدًا. «**نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربيّ مبين**». فكان الواجب أن تنفق جهود علماء الأجيال -كلّها- في دراسة هذا الدليل والالتزام بشريّعته، وبما دل عليه!!

ثم يعترض القرآن على منهج الاستدلال وكيفيّته (كيفيّة الاستدلال بها) يقول القرآن في كيفيّة الاستدلال بهذه الأدلة: رسمتُ لكم منهجًا، بدأته بأمركم بالقراءة **[اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ]** (العلق:١) فأمرتكم بتدبّر الخلق، ومعرفة الخلق، والكشف عن حقيقة الخلق، وأمرتكم أمرًا آخر ولا ترادف عندي ولا فيّ ولا تكرار **[اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ {٣} الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ]** (العلق:٣-٤) أي اقرءوا تراث البشريَّة كلها وكلّه، وكل مَا كتبته بأقلامها، وافحصوه على نور وهديٍ منّي كما سأفعل، وفعلتُ بسرد قصص هذه الأمم كلها لأعلِّمكم كيف تأخذون الدروس وتستخلصون العبر وترسمون «**محدّدات المنهج**» الَّذي ينتظم الدروس والعبر، وخطوات العمل، فـ **[اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ]** (العلق:١) أي اقرأ الخلق كلّه طبيعة، وإنسانًا، وبحارًا ومحيطات، وأنهارًا، وأجواء، وسواها، واعطِ اهتمامًا خاصًا لخِلْقَتِكَ أنت لِتبني تصوُّرًا عن ذاتك مختلفًا عن تصورات الأمم الأخرى، والتصور عن ذاتك جاء في كل آيات القرآن الكريم، فلو جمعنا كل كتب التحليل النفسيّ، ووضعناها على طاولة

متخصصين، وقلنا لهم اذكروا لنا الصفات السلبيّة، والصفات الإيجابيّة في الإنسان، وما يدفعه إلى العمل والبناء والحركة، وما يُوقفه عن ذلك، لما استطاعوا أن يأتوا بما يزيد عن القرآن، بل لا يستطيعون أن يأتوا بمثل مَا جاء به القرآن، ولا على مستوى صفة واحدة.

فقد وصف لك القرآن النفس الإنسانيّة، وأخبرك متى يطغى الإنسان، ومتى يستبد، ومتى يُخبت، ومتى يُنيب، ومتى يخشع، ومتى يحلم، ومتى يغضب، ومتى ينفجر، ومتى يستعلي، وكيف ينظر إلى المسئوليّة الأخلاقية، وما هيَ استعداداته للتحلّي بها، وكيف ينظر إلى مسئوليَّاته تجاه الآخرين، وكيف يوازن بين فرديَّته وبين انتمائه إلى الجماعة، كل هذه الأمور نجدها في القرآن الكريم، ولو أردنا أن نُحصي آلافًا من الصفات الإيجابيّة والسلبيَّة التي يمكن أن تعتري الإنسان عَبر سنيّ حياته لوجدنا أنّ القرآن الكريم قد جاء بها بأروع صورة، وبأبدع شكل بحيث يُمكّنك من أن تُقيِّم كل حالة، وكلَّ إنسان بدقة. ورسول الله r كان يفعل هذا بين الفَينة والأخرى، فمثلا إذا مرَّ أحد يقول لصحابته: أنظروا إلى هذا، ماذا تقولون فيه، فيقولون: -بحسب مَا يظهر لهم- هذا حَريٌّ به يا رسول الله، إذا خطب أن يُزَوَّج، وإذا اقترض أن يُقرَض، فيقول r لكنّه لا يساوي عند الله جناح بعوضة لعلمه بنفاقه مثلًا فينبه بذلك إلى قوله تعالى: **[وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُسَنَّدَةٌ يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ]** (المنافقون:٤) وقوله : I **[هَاأَنْتُمْ أُولاءِ تُحِبُّونَهُمْ وَلا يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ]** (آل عمران:١١٩) وتبعًا لأنّ آيات المنافق كما ورد في الأحاديث أنَّه إذا حدَّث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أؤتمن خان، وإذا عاهد غدر... الخ، فيستعرض لك البشر كافَّة بحيث لا يدع لك عذرًا لأنْ تُخطئ في تقييم إنسان، فتستطيع أن تُقيِّم البشر أفرادًا وجماعات إذا أحسنت استعمال المقاييس القرآنيّة في عمليّات التقييم، والتي جعلت النبي r قادرًا أن يميِّز بين شرائح المجتمع المختلفة في مجتمع مختلط في المدينة بين المنافق، والمؤمن، والكافر، بل وبين مستويات المؤمنين فيقول عن بعضهم: هذا رجل يحب الله ورسوله لكنه يحب الخيلاء، ويقول عن آخر: إنك امرؤٌ فيك جاهليّة، وهذا فيه كذا، وهذا فيه كذا.

فكان يستطيع أن يكتشف صفات كل إنسان تقريبًا، وخصائصه، وموقعه بنور القرآن وفراسة النبوّة، ولذلك كان الخطأ عنده r معدومًا أو نادرًا للغاية في تحديد مهام الأشخاصّ، فحينما يقول: فلان لكذا يعلَم —صلى الله عليه وآله وسلم- مَا يقول بنور القرآن، وحينما يأتيه عمه العباس ويقول له: يا رسول الله أنت أعطيتَ للناس كلهم إمارات ومسئوليات وأنا عمك، فيقول: يا عباس يا عم مُحَمَّد إنّها لإمارة في الدنيا، وندامة في القيامة، وإني أراك رجلا ضعيفًا -ولم يكن يقصد الضعف بل بالعكس كان يقصد أنَّه رجل فيه نزعة عشائريّة أو قبائليَّة، فيمكن أن يميل لبني هاشم ويرفعهم على الآخرين؛ لأنَّه حديث عهد بقبليَّة، وتربّى في الدائرة القبليّة- والإسلام لا يُدخل الناس في مصنع لإعادة صناعتهم لكنّه يُهَذِّب، فيقطع السلبيّات، ويزيد من الإيجابيّات إلى أن يُوجِد الإنسان الَّذي يريده.

فإذًا «**كيفيّة الاستدلال**» حين يقول رسول الله r لسائل يسأله: أيُّ الأعمال أفضل؟ فيقول: «**الصلاة لوقتها**»، فهذا ليس بجواب مطلق؛ لأنَّه سيأتيه آخر ليقول له: يا رسول الله أيُّ الأعمال أفضل؟ فيقول له «**برُّ الوالدين**»، ويأتيه ثالث يسأله، فيجيبه ويقول: «**الصدقة**» أو «**الجهاد**».

معنى ذلك أنَّه كان يتحوَّل هؤلاء الناس، وبيده مصباح قرآنيّ ليعرف مَا الَّذي ينقُصُ هذا، فيستثمر فرصة طرح السؤال ليوَجِّهه لاستكمال النقص الَّذِي فيه، فالنقص الَّذِي عنده مثلا التهاون في الصلاة، فيقول له: صل الصلاة لوقتها، أو أنه مقصّر في برُّ الوالدين، أو الجهاد في سبيل الله وهكذا. فهل اهتمت المباحث الأصوليّة في بيان المكلف وكيق تنشأ فيه دوافع الخير والشر وتسوقه إلى أفعال لها آثار ونتائج.

ففي «**كيفيّة الاستدلال بها**» أي: بالأدلة هناك واقع، وإنسان، وهناك دليل، وحينما تُصبِح مستَدِلًا تكون مطالَبًا باكتشاف العلاقات بين هذه كلّها، الأُصولي في كيفيّة الاستفادة؟! من الألفاظ والنصوص ومعاني الألفاظ، ومباحث الألفاظ، وما يتعلق بالنصوص التطبيقية لرسول الله r أوالتي سمَّيتَها بالسُنَّة، وكيفيّة توثيقها، لكن هذا الواقع والكون الَّذي طالبتُك بالنظر فيه، وتعلُّم الكشف عن كليّات القرآن الكريم بما فيها أهدافي، ومقاصدي، وغاياتي، مَا الَّذي قدَّمتَ فيها؟ لا نجد في «**أصول الفقه**» دراسات تُذكَر عن هذا الَّذي نُسَمِّيه بالواقع الَّذي هُوَ عبارة عن مزيج مركَّب من: زمان، وإنسان، وأحداث، ووقائع،

ونُظُم، وتاريخ تتفاعل كلُّها لكي تساعد هذا الَّذي تصدَّى لأنّ يكون مستَدِّلا علـــى فهـــم كيفيّة الارتباط بين النصّ، وبين تطبيقات رسول الله r وبين الواقع لذلك وجدنا فجـــوة في كثير من أبواب الفقه باعدت بين بعض المسائل، والواقع البشريّ.

ولنضرب مثلًا لهذا: فمثلًا في الخمر قال تعالى: **[يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُــلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ]** (البقرة:٢١٩) ثم قال: **[يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُــوا لا تَقْرَبُــوا الصَّلاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ]** (النساء:٤٣) ثم قال: **[يَأَيُّهَــا الَّــذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَــاجْتَنِبُوهُ]** (المائدة: ٩٠) فهنا يقول القرآن الكريم: قد أعطيتُكُم منهجًا للتعامل مع مشكلاتكم خاصّـــةً حينما تستعصى، وهذا المنهج كان يقتضي أن تستنبطوا جوانبه المختلفة، وتُفعِّلوه في واقعكم كما فَعَّل رسول الله r آياتي في الواقع الَّذي عاشه.

ففي هذا المجال -تحريم الخمر- دللتكم بمنهجيّ وبهذا الَّذي سميتموه التدرُّج على منهج لمعالجة مَا تعتادونه من منكرات بحيث يصبح تحولكم عنها في غاية الصعوبة لأنَّها تحولـــت إلى إدمان، فالعربيّ الجاهليّ مدمن بطبيعته، يشرب الخمر أكثر مما يشرب الماء، ويفخَر بـــشربها، ويعتبر أن الأصل في كسب المال، والأساس الأهمّ فيه هُوَ أن يُمَكِّنه من شرب الخمر فيقـــول بعضهم:

ونشربها فتجعلنا ملوكًا * وأُسُدًا مَا يُنَهْنِهُنا اللقاء**

ففي ذهنه أنَّه إذا أراد أن يشعر بقمة الشجاعة فعليه أن يشرب الخمر، ويقول بعضهم وقد عُيِّر بأنَّه مجرَّد راعي إبِل:

أعيَّرتنا ألبأنّها ولُحُومها وذلك عارٌ يا ابن رَيطة ظاهرٌ ***

نُحابي بها أكفاءنا ونُهينُها ونشربُ في أثمانّها ونُقامر

فلها وظيفة مهمة جدًا أولا أني أُفاخر بها أقراني وأصحابيّ بأني غنيّ، وعندي كذا من الإبل، وثانيًا أن عندي مَا يكفيني للشرب وللمقامرة.

فأُناس قد تحكَّمت فيهم العادة إلى هذا الحد أوَّل شيء تفعله معهم أن تهُزَّ القناعـــات النفسيّة لتحول الثابت المعتاد إلى دائرة المتحول **[يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا**

إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ] (البقرة:٢١٩) فيبدأ الذهن وقوى الوعي في التفكير في قوله (إثم كبير) وما هُوَ الإثم الكبير، ولِمَ كان بها إثم كبير، والتفكير في قوله (ومنافع للناس) وما هُوَ قدر هذه المنافع، وكيف تتحقق هذه المنافع... الخ.

فأصبح المسلّم أو الثابت موضع تساؤل، و لم يعُد أمرًا مسلَّمًا به كما كانوا يقولون: ونشربها فتجعلنا ملوكًا، فلن يستطيع أن يقول هذا بعد اليوم.

ثم بعد هذا يضرب القرآن عمليّة «**الإدمان**» القائمة على العادة والإلف، «**فالإدمان**» عادة كما إذا اعتاد الإنسان أن يأكل في وقت كذا، أو يشرب في وقت كذا فتتحكَّم فيه هذه العادة، فضَرَب هذه العادة، وكان عند العرب في الجاهليّة شراب اسمه الغَبُوق، والصَبُوح مثل البريطانيين في عاداتهم مع الشاي، فيشربون في الضحى لونًا معيَّنًا، وفي الظهر لونًا آخر، وبعد الظهر لا بد أن يكون الشاي بالحليب، وهكذا، فكان للجاهليّ طريقته في شرب الخمر، وحتى الكؤوس كان لها أسماء مختلفة، فالكأس الَّذِي يشرب فيه في الصباح غير الكأس الَّذِي يشرب فيه في المساء، وكذلك الحجم والكميّة كل هذا كان مُقنَّنًا، فضَرب هذه العادة وقال: **[يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى]** (النساء:٤٣) ومتى جاء هذا؟ جاء بعد أن خالطت بشاشةَ الصلاةَ القلب، وأَحبَّ الإنسان العربيّ الصلاة حتى أصبحت جزءًا من حياته وبرنامجه اليومي، وليس في أوَّل وجوب الصلاة فقد يُضَحِّي بالصلاة من أجل الخمر في البداية، ولكن بعد أن أَلِف الصلاة وأصبحت عادة موازية طلب منهم ألا يقربوا الصلاة وهم سُكارى، فما دمتم تحبون الصلاة ولا تريدون أن تفرِّطوا فيها فليس لكم أن تقربوها وأنتم سكارى، فأعطى فرصة أولا ثم حرَّم ثانيًا.

وأنت يا «**أصول الفقه**»، لم تكشف عما يحدث في آياتي من محدّدات منهاجيّة فقد أشعرتُ الإنسان بأنَّ حرِّيته أعلى القيم بعد التوحيد، لا تعلوا عليها قيمة إلا التوحيد، فالتوحيد يمكن أن يقع من الحر والعبد، ولكن كل مَا جاء الإسلام به، ونبَّه القرآن إليه، وقام به رسول الله r لا يمكن أن يتحقق بدون الحريّة، فإذا سُلِبَت الحريّة سُلِبَ كل شيء.

فلذلك عندما وجدتُ أن العبودية نظام عالميّ لم تكن مثل الخمر لأقتلعه بهذه الطريقة، ولكن كان لا بد لي من تدرُّجٍ طويل المدى مع هذه الظاهرة الشيطانيَّة؛ لأنّها قضيّة ليست محلِّية فقط بل محلِّية وعالميَّة، وتدخل في سائر نظم الحياة. فما الَّذِي أفعله؟ الَّذِي فعلته أنِّي

نبَّهتُ إلى قيمة الإنسان، وأعطيتُ للناس تصورًا عن أهميّة الإنسان، وذكرتُ أنني عاهدتُّه، واستخلفتُهُ، وخيَّرته، وحمَّلته الأمانة وأقمتُ الحُجَّة عليه، وقبلتُ منه أن يحتَجَّ عليّ، لئلّا يكون للناس على الله حُجَّة بعد الرسل، فرَدَدتُ له إنسانيّته، وأعدتُ بناءه، وبعد أن فعلت هذا أتيته بنبيٍ لا مكان «**للخوارق الغيبيَّة**» في حياته أو رسالته وزودت تأكيدًا على بشريّته وحريَّته ليكون الناس أكثر استعدادًا لإتّباعه مما لو زوَّدتُه بكميّة هائلة من الخوارق الحسية، فجعلتُ معجزاته وخوارقه آيات الكتاب الكريم لا آيات حسيَّه تظل أعناق مشاهديها لها خاضعين لحظة وقوعها، ولَمْ أُعطه مثل مَا أعطيتُ عيسى من إحياء الموتى، وأن يصنع من الطين كهيئة الطير ثم ينفخ فيه الخ، و لم أُعطه مثل عصا موسى ولا الآيات التسعة التي أعطيها، وكان أهل مكة يحبُّون الماء ويحتاجونه على مستوى الضرورة وقالوا له: **[وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الأَرْضِ يَنْبُوعًا]** (الإسراء: ٩٠)، والرد الأخير منه r كان كما قال I له ليقول لهم بلسانه **[قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلا بَشَرًا رَسُولا]** (الإسراء:٩٣).

ففي كيفيّة الاستدلال بالأدلة يقول لنا القرآن: إنَّني قد طلبت منكم أمورًا، الأمر الأول: أن تُفعِّلوا قوى وعيكم وتُهيِّؤها، وقلتُ لكم: أن انظروا مَا في السموات والأرض، وقلتُ لكم: أن سيروا في الأرض ثم انظروا، أريتُكُم الأمم التي سبقتكم، وتاريخها، وما حدث لها، وكيف تعاملت مع أنبيائها، وكيف تعاملت مع كتبها، وما آلت إليه، وبيَّنتُ لكم أن هناك سننًا وقواعد ومناهج للتعامل مع النُبوَّات، والأنبياء، وكتب الأنبياء.

ويُفترَض أن تكون هذه الأمور حاضرة في كيفيّة الاستفادة منّي، والتعامل معي، وتكونون قد قمتم بالتدبُّر، والتفكُّر، والتعقُّل، والتذكُّر، واستعمال جميع مراحل الاستقبال أو التلقّي للقيام بحسن التلقّي، فتكون أجهزتكم مُعَدَّة حينئذٍ، وقدرتكم على التلقّي جاهزة، ونظركم في أحوال الأمم والخبرات والتجارب ودروسهافي عقولكم وأفئدتكم لكي تبنوا عليها معرفة الآثار السلبيّة والإيجابيّة للكتب التي سبقتني في هذا لكي تتعلَّموا كيفيّة الاستفادة منّي، وقلتُ لكم: إني كتاب واحد لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ووصفتُ لكم نفسيّ بعدة أوصاف منها، أنّني ذكرى، وموعظة، وشفاء لما في الصدور، ونور، وهداية، وحكمة، وصراط مستقيم، وسبيل إخراج للناس من الظُلُمات إلى النور، وأتمتّع بقدرة على

الهداية للتي هِيَ أقوم. فيُفتَرَض أن تكون هذه المناهج حاضرة في كيفيّة الاستفادة منّي، فهل استحضرتم هذا كلّه وهل التفت الأصوليُّون إلى تأصيل هذه الأمور؟!!

الأصوليُّون نظروا إلى أنّي نصٌّ لغويّ شبيه بلغاتهم، يدخلني النسخ، ويدخلني التعارض، ويدخلني التناقض، وأحتاج إلى عقليّاتهم لكي تُخرِجَني أحيانًا من التناقض والتعارض بعمليّات تأويل، أو حمل لبعض نصوصي على محامل معيَّنة، وحملٍ لنصوصٍ أخرى على محامل أخرى إلى غير ذلك، فهل هذا الَّذي علَّمتكموه من أساليب أو مناهج للتعامل معي؟ الجواب الصريح: لا.

وحينما نأتي لقواعد الاستنباط في كتبنا الأصوليَّة نجد قواعد أخرى خالية من خصائص القرآن ومزاياه التي تجعل منه نصًّا متعاليًا، معجزًا، مستوعبًا للكون وحركته، معادلًا للوجود الكونيّ وحركته، فلذلك ليس هناك كلام في أصولنا عن شيء اسمه «**الجمع بين القراءتين**» مثلا، وكان يجب أن تحتل موقعها فيه، وليس في أصولنا شيء يتعلّق «**بوحدة القرآن البنائيَّة**»، بل على العكس فقد جزَّأناه أجزاء، وعضَّيناه، وحوّلناه إلى أعضاء متناثرة، فكأنّنا أشبهنا في ذلك هؤلاء الذين قرءوا القرآن عِضين، فقال بعضنا: إن آيات الأحكام مئتان وأربعون آية، وقال آخرون ثلاثمائة، وقال آخرون خمسمائة، وذلك يعني أنَّكم تنتقون من القرآن آيات معيَّنة وفق قوانين سَنَنْتموها لتقولوا هذه آيات أحكام وتلك لا علاقة لها بالأحكام لماذا؟ لأنكم قد حكَّمتم لغة العرب بي، بدلًا من أن تُحَكِّموني فيها، فقلتم: هذا أمر والأمر يقتضي الوجوب، فأخذتُم آيات الأمر منّي، وآيات النهي، وما شابه ذلك لتقولوا هذه آيات أحكام، والحقيقة أنّ آياتي بأكملها تشتمل على أحكام، فأمثالي فيها أحكام، وقَصَصي فيها أحكام، وآيات الأحكام أحكام، ولكن أيَّة أحكام؟ فالأحكام متنوِّعة، فهناك أحكام شرعيّة لتبيّن مَا هُوَ مشروع، وما هُوَ غير مشروع، وهناك أحكام عقليّة أرشدتُّكم إليها، ونبَّهتكم إليها، وهناك أحكامٌ منطقيَّة أيضًا نبَّهتُكم إليها، وهناك أحكام في قضايا المعرفة والعلم والتاريخ وسنن الاجتماع والكون قد قصصتُها عليكم بأكملها، ولكن آثرتَم أن تقتصروا على نوع واحد، وأن تعتبروا ذلك النوع هُوَ النوع الأساس الَّذِي تلجأون إليه، أو تأخذون به، وهذا أمر لم أُرشدكَم إليه.

إذًا حينما نأتي في «**أصول الفقه**»، ونرى الشروط والأركان التي وضعوها للمجتهد، وطُرُق التعامل مع القرآن الكريم، وما وضعوه من أحكام لغات وحَمَّلوها على القرآن الكريم، كلها في حاجة إلى مراجعة في نور هداية القرآن المجيد لنُعيد صياغة كيفيّة الاستفادة من الدليل، وفي مَا قدمناه الركنين الأساسيّين من أركان علم الأصول إذا أخذنا حقيقته من خلال تعريفه نموذج من نماذج المراجعة المطلوبة.

وقولهم (وحال المستفيد) يمكن أن يقال: أنتم قلتم: إنّ حال المستفيد هو: أن يكون مُلِمًّا بآيات الأحكام، وكلٌ منكم له طريقته في حسابها -ثلاثمائة أم ثلاثمائة وأربعين أم خمسمائة... الخ- وقلتم: أن يكون مُلِمًّا بأحاديث الأحكام، وحدَّدتموها بخمسمائة أحيانًا بعدد آيات الأحكام، وأحيانًا يرتفع بعضكم بها إلى تسعمائة أو ألف ومائة وهذا أكبر رقم ذكرتموه، وقلتم أيضًا: إنّ هناك أحكام لغويَّة وحَّدتُم فيها بيني، وبين لغة النبي r أولسانه، ولسان العرب، وأخضعتمونا جميعًا لأحكامٍ واحدة دون ملاحظة الاختلاف والمزايا —كما سبقت الإشارة-.

نعم، كان رسول الله r أفصح مَن نطق بالضاد، ولكنَّه داخلٌ في تحدي القرآن الكريم، فهو واحد ممَّن تحدَّاهم الله I أن يأتوا بمثل هذا القرآن، ولا يستطيع لا هُوَ ولا سواه أن يأتوا بمثله لا من الإنس ولا من الجن، لكنَّكم وحَّدتم بيني وبينه، وأعطيتمونا أحكامًا واحدة مع لغة العرب الأخرى، ولهجاتهم وقد ترتَّب على هذا أخطاء كثيرة.

وقلتم إنَّ: هذا المستفيد يجب أن يُلِم بقواعد اللغة، و لم تقصدوا القواعد المستنبطة من لساني لكنَّكم قصدتم القواعد التي وضعتموها أنتم، فأنا تحدَّثتُ بلساني لأني كلام الله وقلتم ووضعتم قواعدكم وفقًا للغاكم لا للغتي ولساني فأقول: **[إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ]** (طـه:٦٣) فليس لكم أن تقولوا إنِّي أخطأت هنا، أو شذذتُ، أو خرجتُ عن القواعد، لكن عليكم أن تدرسوا، وتُحلِّلوا السبب الَّذي جعلها تَرِد بهذه الصيغة التي تُخالف قواعد نحوِكم، فإنَّ ثبت أنني قلتُها وفقًا لأحكام نحوِكم على خلاف ذلك، فيُفترَض أن تُعَدِّلوا في أحكام النحو، وليس في قراءاتي أنا، وإذا نظرنا استدراكات الإمام الرازي مثلا نجد التأويلات الكثيرة التي كُتِبت عن المخالفات النحويَّة التي وردت في القرآن الكريم، أو المخالفة لقواعد النحو، وطرق التأويل لها، ونجد العجب العُجاب في أقوال الأصوليّين، فلِمَ جعلتم الأصل في قواعد النحو،

وفي قواعد التصريف مبنيّا على لسان بدو، ولم تجعلوه مبنيّا على لسان القرآن، وآنذاك تقولون: ورد شذوذًا في لسان قبيلة كذا كذا وكذا بدلا مِن أن تعكسوا الأمر، ويُصبح القرآن هُوَ الشاذ.

ونستطيع أن نرجع إلى «**الفقه**» لنجد التأثيرات المختلفة، التي بنيت على تلك الأصول التي تكونت بناءً على تلك التسوية بين القرآن، ولغته المُتَحدِّية المعجزة، وبين أساليب النبي ﷺ في التعبير، وأساليب العرب بصفة عامّة في هذا المجال!!.

ثم وضعتم شروطًا كثيرةً في المجتهد، ولكن لم تضعوا شروطًا للتدبُّر. إنَّ هذا المجتهد مطالبٌ بأن يتدبَّر القرآن، ولو أنّ المجتهدين قاموا بعمليّات التدبّر للقرآن كلّه لوجدنا تراثًا ضخمًا في كيفيّة التدبُّر الآن، فحين يُقارِبَ مجتهد القرآن بوصفه مجتهدًا فما الَّذي يفعل؟ وما خطوات التدبُّر؟ ولم يبق التدبُّر وكأنَّه فضيلة من الفضائل لو فعل المجتهدون ذلك لاتضحت قواعد ومناهج «**التدبّر**» يمارسه من يريد ويقول فيه من يشاء مَا يشاء فصار تجربة ذاتيّة بعد أن كان ينبغي أن يكون منهجًا للتعامل مع القرآن الكريم. يقول القرآن: كنت أدعوكم أن تتدبَّروني، ولو أخذتم بهذا لعرفتم أن لكل شيءٍ مبدأ ومآلًا، وأن عمليّة التدبُّر السليمة لا تقتصر على علمكم بالمبدأ، وإنّما تسير معكم حتى المآل، فقبل أن تقول: إنَّ المراد بهذه الآية كذا، أو إنّها تدل لكذا أو على كذا، أنت محتاج لأنّ تعرف هذه المسيرة كلّها، وتقول: إذا كانت هذه الآية الكريمة في هذه السورة، وفي سياقها تدل على الشيء الفلاني، فكيف دلَّت على ذلك؟ وما المآل؟ فأنا رأيتكم أحيانًا تنسبون إليّ أحكامًا مآلاتها غير دقيقة، وغير سليمة، أوسيئة أحيانًا، وبذلك تكونون كأنكم تضعون عليَّ تهمة، والتهمة في الحقيقة لعقولكم أنتم، أو لقِلَّة تدبُّركم، أو لضعف المناهج التي قاربتموني بها أو اختلالها.

فإذًا نحتاج لإعادة النظر في (حال المستدل) أو (حال المستفيد) فنريد من المستدل أن يعرف الواقع، وأن يكون مزوَّدًا بخبرات في جوانبه العديدة، وأن يكون مزوَّدًا بقدرة على استشراف المستقبل كذلك، ومعرفة المآلات، فحينما يفتي بفتوى معيَّنة يعرف مَا الَّذي سيحدث سواء في فتوى، أو حكم قانونيّ مآله إلى أن يتحوَّل إلى جزء من ثقافة الأمّة التي صدر ذلك في بيئتها، فبعد فترة ينسى الناس القانون أو الحكم أو القول الفقهيّ ويذكرون ويعرفون فقط أنَّه عُرْف أو عادة أو ثقافة، أو تقليد يشيع في ذلك المجتمع.

فهذه الأعراف، والثقافات، والتقاليد، والعادات لا بد لكم من معرفة كيف حدثت، ولِمَ حدثت، وحينما تحدث وتبدوا إنّها سلبيَّة فكيف يمكن أن تُعالج؛ لأنّي حينما أتحـــداكم وأقول: [**إِنَّ هَذَا الْقُرْءَانَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ**] (الإسراء:٩) فيجب أن يَثبُت هذا دائمًا في وعيكم بأنَّ أي حكمٍ أجيءُ به هُوَ أقوَم من أيّ حكم آخر، أي أنَّه يجري به تحدٍّ وإعجاز، فحينما تجدون حكمًا قد نزَعَ بعيدًا عن الواقع، أو أدّى إلى حرج أو فساد حين طبّقتموه، أو أدّى إلى خروج عن مقاصدي، أو قاد إلى مشاكل، ذلك يعني أنّي بريءٌ منه، فلِمَ تنـــسبونه إليّ.

هنا تكون المراجعة في هذا العلم أن نراجع أركانَّه الثلاثة كما حدّدوها فنأخذ «**معرفة دلائل الفقه على سبيل الإجمال**» ونُعيد النظر فيها، فهم يقررون إنّها تسع وأربعون دلـــيلا، ونحن نؤمن بدليل واحد منشئ وهو القرآن الكريم، ودليل آخر تأويلي وتطبيقيّ وهو ســنّة رسول الله r فنحتجُّ بها على أنّ مراد القرآن في المسألة الفلانيَّة كـــذا؛ لأنّ رســـول الله r طبَّقه بهذا الشكل أو علَّمه لأصحابه بهذا الشكل، ثم علينا أن نعرف الواقع الَّذي يُفرز السؤال ويطلب منّا الجواب، ولا بد أن نعرفه بتضاريسه كلها، ولا بد أن يكـــون لـــدى المجتهـــد تشخيص لذلك الواقع، ونُظُمه، وفلسفاته، وخلفيَّاته، وكيف قام، وعلى أيّ الأسس بُنِيَ ذلك النظام، ومعرفة بنُظُمه الاقتصاديّة والاجتماعيّة، والمفاهيم السائدة فيه، والأنـــساق القائمـــة، وحلقات تلك الأنساق على اختلافها، فلا بد من معرفة هذا كلّه في «**أصول الفقـــه**» وإلا فإنّه يكون قاصرًا.

وإذا أدركنا أنَّه من المستحيل على إنسانٍ فَردٍ أن يحيط أو يُلِمّ بكل هذا، فإذًا لا بد من مَا يسمّى بالاجتهاد الجماعيّ، أو لا بد من المجامع التي تضم الخبراء المتعدّدين في الواقـــع وفي النصوص، فلا يأتي شخص لا يعرف إلا بعض قواعد اللغة العربيّة لكي يقول: النص الَّـــذي يأتي بهذه الصيغة يدل على كذا دون التفات إلى الجوانب التي ذكرنا. فالنص قد نزل في واقع معيَّن، ونزل على نبيٍّ r كان يعيش نمط حياةٍ معيَّنة، وطُبِّق على عصرٍ، وحمل تاريخًا، وحمَلَه التاريخ معه، فلا بد للمجتهد أو المستدل من الإلمام بذلك لكي يكون قـــادرًا علـــى الفهـــم والبناء، والتطبيق، وما إلى ذلك بحيث يحقق مقاصد الشارع وأهداف المكلّفين.

وإذا لَم تفعل أيّها المستدل هذا فقد أوضحتُ لك «**الصيرورة التاريخيّة**»، وقلتُ لك: إنّني سأتكشَّفُ عبر الزمان، وأني أنطوي على غيبين: غيب مؤقّتٍ هُوَ غيبٌ –الآن - لكنّه واقع غدًا، وهذا مَا نسميه بالغيب النسبيّ، وغيبٍ مطلقٍ لا يتكشَّف بل يستأثر الله ‌ بعلمه، وقد يكشف عنه في الدار الآخرة، فلا بد لك بوصفك مجتهدًا تريد أن تُقارِبَ القرآن الكريم لاستنباط أحكام لمشكلات لا بد من أن تكون مُلمًّا بهذا لتعرف حدود مَا هُوَ غيب، وما هُوَ واقع، وتقوم بعمليّات المقاربة المناسبة، لكي تقول إنَّ القرآن يدل على كذا، أو يدل على كذا، أو يأمر بكذا، أو ينهى عن كذا.

فإذا لم تستطع «**أصول الفقه**» أن تفعل هذا، أو إنّها قد تجاهلت هذا، فلا بد إذًا من أن يكون هناك فراغٌ يُملأ، ومراجعاتٌ تتم لإعادة الحيويّة والانطلاق لهذه الأصول؛ لأنّ العلوم أحيانًا تدخل مضايق معيَّنة نتيجة الأفكار المسيطرة، وعندما يقول «**فوكياما**» بنهاية التاريخ عند الإنسان الغربيّ، وأنّه لا يمكن أن يأتي إنسان آخر بأحسن مما جاء به هذا الإنسان الغربي، فهل هُوَ صادق في هذا؟! الجواب: لا فالنسق الغربي دخل مضايق النهايات، وبالتالي عندنا نهاية التاريخ.

(*The end of hist*)، نهاية الإنسان (*The end of man*)، للدخول في (*modernity*، *end of this*، *and this*، *and this*) لماذا؟ لأنّ النسق الغربي بدأ ينغلق، و لم يعُد نسقًا منفتحًا يستطيع أن يستوعب المستجدات، ولأنَّه لم يكن منفتحًا، فقد قال هذا الفكر باليقينيَّة قبل قرن أوقرن ونفى الاحتماليّة، وهاهو اليوم يقول بالاحتمالية، وينفي اليقينيَّة عن كل شيء.

في هذه الحالة، هُوَ يدخل بالإنسان في مضايق وأزمات، فعنده أزمة في العلوم الإنسانيّة، وأزمة في العلوم اللّاهوتيَّة، وأزمة في المنهج... إلخ؛ لأنَّه نسق مغلَق، أُغلِق على الإنسان والطبيعة، أمّا النسْق الإسلاميّ الَّذِي نتعامل معه فهو نَسْق مفتوح، مفتوحٌ على الإنسان مِن عالم العهد إلى الجنَّة والنار، مفتوحٌ على الحياة من بدأ الخلق، إلى أن تُطوى السماء كطيّ السِجِل للكتب، مفتوحٌ على الكون بكل مَا فيه إلى أن تندثر الكواكب وتنتشر النجوم، وإلى أن تنتهي الحياة، فهو ليس بمغلق لكي يدخل الأنديَّات والنهايات، وبعض علماءنا في تراثنا الفلسفيّ ومِنه الأصوليّ، دخلوا أفكار الـ *ENDS* فقالوا: «**ليس في**

الإمكان أبدع مما كان» و«**لم يترك السالف للخالف شيئًا**» هذه الأقوال لم تصدر إلا عن قناعات بانسداد الأُفُق المعرفيّ للنسْق لانفصامه عن الكتاب الكونيّ القرآن، في حين أن هذا النسق من خلال مبدأ التجديد الَّذي جاء القرآن به يُفترَض به ألّا ينغلق ولا يُغلَق، ولكن هناك أفكارًا لدى الأمم، مثل الشعور بالخطر تتحوّل إلى قواعد «**الذرائع التي تتطلب مَن يسُدُّها**»، فسدًا لذريعة تطفُّل مَن هوغير مؤهَّلٍ للاجتهاد، ودخوله مجال الاجتهاد نُغلق الباب من معالجة الحالة السلبيّة، والوقوف عند ذلك (*The End of Ijtiha*).

وحينما نرى أنّ هناك طوائف وفِرَقًا أخرى نخشى أن تُدخل إلينا شيئًا لا نُريده مخالفًا لأعرافنا، أو مخالفًا لتقاليدنا، أو مخالفًا لما ألِفناه -نحن الَّذي نسمي أنفسنا «**أهل السنَّة والجماعة**» - على الأقل نُغْلِق النسْق ونقول: هذا هُوَ نسق «**أهل السُنَّة والجماعة**»، ونسق أهل السُنّة والجماعة، إذًا لا انفتاح فيه على أيّة جهة أخرى، والشيعيّ يقول: أنا مُمَثِّل أهل البَيت، وأنا الَّذي دافعتُ عنهم، وأنا الَّذي تبَنَّيتُ تراثَهم، وأنا الَّذي وَرثْتُهم فأُغلِقُ نسقي على هذا، فلا أسمح بتغلغل أو اندساس أحدٍ آخر إليّ وهكذا تجد الأمّة نفسها قد وقعت في أسر مجموعة من الأنساق المغلقة التي يرفضها القرآن، فالقرآن مصدر نسق مفتوح يخاطب أهل الكتاب يومًا ويقول: إنّكم حرَّفتم، ويخاطبهم مرَّة ثالثة ويقول: **[تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ]** (آل عمران: ٦٤)، ويخاطبهم مرة أخرى فيقول: **[قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ]** (سبأ: ٢٤) ويقول لنا: **[وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ]** (العنكبوت: ٤٦) ففي هذا النسق المفتوح لا يمكن أن نحصر الأمور بفتاوى صارمة نهائيّة وقوائم في حلال وحرام، وأفعل أو لا تفعل، بل ينبغي أن يستمر النسق مفتوحًا لكي يستوعِب وتكون القيم القرآنيّة العليا الحاكمة «**التوحيد والتزكية والعمران**» ضوابط حامية للنسق بكليّته؛ لأنّك حينما تُغلِق النسق يعجَز عن الاستيعاب، ويُفترَض أن هذا النسق مستند إلى القرآن فيظل مفتوحًا لكي يستوعِب المُستَجدَّات، ويستوعب القوى الجديدة في الأُمَّة.

الخلاصة:

إنّنا الآن ونحن لا زلنا في مراجعة التعريف فقط نستطيع أن نقول: بضرورة مراجعة هذا العلم، مراجعته في الأدلِة، وفيما يعتبر دليلا، مراجعته في كيفيّة الاستدلال والاستنباط من

هذه الأدلة، مراجعته في مواصفات المستَدِل، وما ينبغي أن يتَّصف به من أخلاق، ومنها كيفيّة مقاربة القرآن والتعامل معه، وكيفيّة النظر في سُنَّة رسول الله r ووضْعِها في ظلال القـــرآن الكريم؛ لكي نجمع بين مَا في القرآن الكريم من تنظير أحيانًا، وعملٍ أحيانًا، وما في تطبيقات رسول الله r من تبيينٍ عمليّ لمراد القرآن الكريم. لقد وجدت أنّ من الضروريّ أن نقـــدم للقسم التاريخيّ من كتابنا هذا بهذه التقدمة ليتنبه الباحث عند دراسة كل مرحلة أو فترة إلى مَا فيها مما يستحق المراجعة أو أنّه مما يمكن البناء عليه بدونها. والله الموفق.

الفصل الأول

تعريف علم «أصول الفقه»:

عرفوا علم «**أصول الفقه**» بأنَّه مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال، وكيفيّة الاستدلال بها، وكيفيّة حال المستدل بها[٦٥]. وقد تقدمت مراجعتنا له.

موضوعه:

الأدلة الشرعيّة السمعيَّة من حيث إثبات الأحكام الشرعيّة بجزئيّاتها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح عند تعارضها[٦٦].

فائدته:

إيجاد القدرة على معرفة الأحكام الشرعيّة من الأدلة التي نصبها الشارع للمؤهلين للاجتهاد والمستوفين لشروطه.

أمّا مَا يستفيده غير المؤهلين للاجتهاد من هذا العلم فهو معرفة مذاهب المجتهدين، ومدارك الأحكام عندهم بحيث تنمو لدى الأصوليّ القدرة على دراسة المذاهب وتحليلها والقدرة على الاختيار منها والترجيح بينها، والتخريج على قواعد الأئمة المجتهدين.

العلوم التي استمدت مسائل العلم منها:

علم «**أصول الفقه**» في حقيقته علم قائم بذاته، مستقل عن غيره، ولكنَّ له مقدّمات لا يستطيع الأصوليّ الاستغناء عنها قد استمدت من علوم كثيرة:

(أ) فبعض هذه المقدمات قد استفيد من علم «**المنطق الأرسطيّ**» الذي اعتاد الكاتبون في الأصول من المتكلّمين أن يقدموا لكتاباتهم بها كمباحث الدلالات اللّفظيّة وأقسامها، وانقسام اللّفظ إلى تصور وتصديق، والحاجة إلى الكلام -بناء على ذلك- عن مبادئ التصورات من الأقوال الشارحة والتعريفات وانقسامها إلى حدود ورسوم، ومبادئ

---

(٦٥) فخر الرازي «المحصول في علم أصول الفقه» دراسة وتحقيق طه جابر العلواني، الرياض جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة ط١ (١٣٩٩/١٩٧٩)، (ج١/٩٤).

(٦٦) مذكرة أساتذة كليّة الشريعة في الأزهر لسنة ١٣٨٢ ه -١٩٦٣ م في أصول الفقه (ص٢٢).

التصديقات، والكلام على البرهان وكيفيّة استخدامه في إثبات دعوى المستدل ونقض كلام المعارض أو المعترض ونحو ذلك.

(ب) وبعض هذه المقدمات استقوها من «**علم الكـــلام**» ككلامهـــم عـــن «**الحاكم**» أهو الشرع أم العقل؟ وما لحق ذلك من الكلام عن «**حكم الأشياء قبل الشرع**» و«**شكر المنعم**» أيجب بالشرع أم بالعقل؟

(ج) وبعضها عبارة عن أحكام كليّة للغات بلورها الأصـــوليّون واســـتمدوها مـــن المباحث الّلغويّة كالمباحث المتعلّقة باللّغات ووضعها، وانقسام الألفاظ إلى حقائق ومجـــازات، والكلام عن الاشتراك والاشتقاق والترادف والتوكيد والعموم والخصوص ومعاني الحـــروف ونحوها.

(د) وبعضها قد استمد من علوم «**الكتاب والسنَّة**» ككثير من المباحث المشتركة – بحسب تصورهم - بين الكتاب والسنة؛ نحو الكلام على التواتر والآحاد، والقـــراءة الـــشاذة وحكمها، والجرح والتعديل، والناسخ والمنسوخ، والأحوال الراجعة إلى مـــتن الحـــديث أو طريقه وغيرها.

(ه) كما أنَّ الأمثلة التي يمثّل بها الأصوليّون مستمدة من «**الفروع الفقهيّة**» أو أدلتها التفصيليَّة من الكتاب والسنة وغيرهما.

المباحث التي يتعرض لها الأصوليّون غالبًا[٦٧]:

(أ) مقدّمات منطقيّة. تتبعها –غالبًا - مباحث الحكم والحاكم وما يتصل بها.

(ب) مباحث اللُّغات.

(ج) الأوامر والنواهي.

(د) العموم والخصوص.

(ه) المجمل والمبين.

(و) النسخ.

(ز) الأفعال؛ «**أفعال رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم - ودلالاتها**».

---

[٦٧] هناك عدد من المباحث الأخرى وهي: تعليل النصوص، الحكم، مصادر الأحكام الشرعيّة «القرآن»، «السنّة» «الإجماع» «القياس» «الأدلة المختلف فيها».

(ح) الإِجماع.

(ط) الأخبار «**السنة**».

(ي) القياس.

(ك) التعارض والترجيح.

(ل) الاجتهاد والتقليد.

(م) الأدلة المختلف فيها.

نشأة هذا العلم وتاريخه:

من الصعب دراسة تاريخ هذا العلم ونشأته بعيدًا عن تاريخ «**الفقه**» الذي هو «**الأحكام الشرعيّة العمليّة المستمدة من أدلتها التفصيليّة**».

فالأصل: مَا يبنى عليه غيره –عندهم-، والفقه قد بني على أصوله التي هي أدلته وتفرَّع عنها. ولذلك فإنَّه لا بد من تكوين فكرة إجمالية عن تاريخ الفقه.

إنّ سنَّ الشريعة وإثبات الأحكام، وإنشاء القواعد والقوانين، ووضع النظم، حاكميّة اختص الله –سبحانه- بها، ونسبها إلى نفسه، فنسبه شيء منها إلى غيره -جلَّ شأنه- شرك بالله تعالى ينافي التوحيد ويناقضه.

وقد نصب الله -سبحانه وتعالى- لهذه الأحكام التي أبرمها حججًا واضحة وأدلة بيّنة تهدي إليها، وتعرف الناس بها.

وهذه الأدلة منها مَا أجمعت الأمّة على حجيَّته، وأطبقت على دلالته على الأحكام. واتفقت على قبوله، ومنها مَا اختلفت فيه.

فالذي اتفقت عليه، وأجمعت على الاحتجاج به دليل منشئ واحد من أدلة الأحكام، ومصدر أوحد للتشريع، وهو الدليل الذي كان عمدة التشريع، في عهد رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- وهو:

(١) **الكتاب الكريم:** عرّفوه بأنّه «**اللفظ المنزّل على رسول الله -صلوات الله وسلأمّة عليه-، المتعبَّد بتلاوته، المتحدَّى بأقصر سورة منه، المنقول إلينا بالتواتر: كل**

حرف منه، المكتوب بين دفتي المصحف الشريف، المبتدأ بالفاتحة، والمختتم بسورة الناس»[٦٨] .

(٢) **وأمّا السنة المطهرة:** وهي: «**كل مَا صدر عن رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير أو سيرة أو خلق أو سلوك فإنّه لا يقوم به إلا اتّباعًا لما أوحى إليه وتفعيلا له في الواقع**»[٦٩] . فكلّ مَا تلفظ به رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- عدا القرآن أو ظهر منه -في الواقع ونفس الأمر- من ابتداء رسالته، إلى آخر لحظة في حياته فهو من سنته -بمفهومها العام- سواء أثبت حكمًا عامًا لسائر أفراد الأمَّة، وهذا هو الأصل، أم أثبت حكمًا خاصًّا ببعض أصحابه -رضي الله عنهم. وهذه هو الاستثناء القليل.

وسواء أكان فعله -صلى الله عليه وآله وسلم- جبليًّا، أم غير جبليّ فما من قول أو فعل أو تقرير يصدر منه -عليه الصلاة والسلام- إلا ويكون اتّباعًا منه لما أوحي إليه ونزل على قلبه ويثبت به حكم شرعيّ اعتقاديٌّ أو عمليّ، بقطع النظر عن كونه مبنيّا على حكم قد ورد التصريح به في القرآن العظيم، أو كان مندرجًا تحت مكنونه وكلياته. وذلك خلافًا لمذهب القائلين باستقلال السنّة بالتشريع كالقرآن؛ لأنّ السنَّة دليل تأويليّ، تطبيقيّ قائم على اتّباع القرآن ومنه يستمد حجيَّته. والأحكام الشرعيّة بكل أقسامها الأصليَّة منها والفرعيَّة، الاعتقاديَّة والعمليّة، التكليفيَّة والوضعيّة، كلها قد استمدت في حياة رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- من هذا الأصل؛ الكتاب في جانب الإنشاء والكشف، والسنّة في جانب التأويل والتفعيل والاتّباع[٧٠] وبيان الصفة والكيفيّة.

---

[٦٨] انظر الأحكام للحكيم الترمذيّ (٨٢/١)، وإرشاد الفحول للشوكاني (٢٦).

[٦٩] انظر الأحكام للحكيم الترمذي (٨٧/١).

[٧٠] إنّ الأصل من حيث الواقع ونفس الأمر واحد، هو القرآن الكريم فهو المصدر المنشئ للأحكام: **[إِنِ الْحُكْمُ إِلا لِلَّهِ]** (الأنعام:٥٧) **[أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ]** (آل عمران:٢٣). أمّا الرسول -صلى الله عليه وآله وسلم- فإنّه يقوم باتّباع مَا يترل القرآن المجيد به، وتأويله وتطبيقه في الواقع ليتحول -بعد ذلك-.

(٣)   وأما **الاجتهاد** فقد كان يقع من النبي -صلى الله عليه وآله وسلّم- ومن أهل النظر من أصحابه -رضوان الله عليهم- في حدود الاتّباع للكتاب وتأويل آياته، وتفعيلها في واقع حياة الناس.

أمّا اجتهاد النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- فأحيانًا يقره القرآن الكريم، وأحيانًا لا يقره ويبيّن له أن الأولى غير مَا ذهب إليه، وذلك دليل لا مراء فيه على كون القرآن المجيد مهيمنًا على السنّة ومصدقًا لها وعليها.

وأما اجتهاد القرّاء من أصحابه -رضوان الله عليهم- فقد كانوا يجتهدون فيما يعرض لهم من وقائع، فإذا لقوا رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- عرضوا عليه اجتهاداتهم، فأحيانًا يقرهم عليها فتكون تلك الأحكام ثابتة بالسنَّة ذات الأصل القرآنيّ، والقائمة على تصديق القرآن وهيمنته عليها. وأحيانًا لا يقرهم على ذلك ويبيّن لهم فيكون بيانه عليه الصلاة والسلام هو المعتمد؛ لأنّه البيان المسدّد بالوحي الإلهي، والصادر عن المعصوم. ومن هنا فإن من الممكن القول بأن التشريع في هذا الدور اعتمد على الوحي: المتلو المعجز وهو القرآن، وتأويله المعتمد في إلزامه على عصمة النبيّ -صلى الله عليه وآله وسلّم- وتصديق القرآن وهيمنته عليها. وهو السنة.

وأما «**الاجتهاد**» منه -عليه الصلاة والسلام- فهو سنّة سنّها ليبين لهم ولمن بعدهم مشروعيّة الاجتهاد، وأنّ عليهم وعلى من بعدهم من المسلمين أن يفزعوا إليه عندما لا يجدون في الكتاب الكريم أو تأويلاته وتفعيلاته النبويَّة دليلا يدل على الحكم.

لتأكيد هذا المعنى وترسيخه كان -عليه الصلاة والسلام- يأمر بعض أصحابه «**بالاجتهاد**» في بعض المسائل بمحضر منه؛ فيصوّب المصيب، ويخطّئ المخطئ، كما يصوّب القرآن له -صلى الله عليه وآله وسلّم- تأويلاته وتطبيقاته فلا تأخذ موقع الحكم الملزم إلا بعد تصديق القرآن وهيمنته عليها وإقراره لها.

طريقة استقاء الأحكام من هذه المصادر:

أمّا «**الكتاب**» فقد كانوا يتلقونه، ويفهمون المراد منه دون حاجة إلى شيء من قواعد النحو أو غيرها من علوم الوسائل الحادثة المتأخرة. كما كانوا يدركون مقاصد الشارع وحكمة التشريع لما اتَّصفوا به من صفاء الخاطر، وحدّة الذهن، وجودة القريحة. فإذا أقر

رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- فهمهم، وتأويلهم واتّباعهم كان ذلك دليلا على أنّه اتّباع للقرآن المجيد.

وكذلك كانوا قليلا مَا يسألون رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- عن شيء قبل أن يبدأهم به. عن ابن عباس -رضي الله عنه- أنّه قال: **«ما رأيت قومًا كانوا خيرًا من أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- مَا سألوه إلا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض، كلّهن في القرآن منهن: [يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ] (البقرة:٢١٧)، [وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ] (البقرة:٢٢٢) قال: مَا كانوا يسألون إلا عما ينفعهم»**[٧١].

وقال ابن عمر: **«لا تسأل عما لم يكن، فإنّي سمعت عمر بن الخطاب يلعن من سأل عما لم يكن»**[٧٢].

وقال القاسم: **«إنَّكم تسألون عن أشياء مَا كنَّا نسأل عنها، وتنقِّرون عن أشياء مَا كنّا ننقر عنها، تسألون عن أشياء مَا أدري مَا هي، ولو علمناها مَا حل لنا أن نكتمها»**[٧٣].

وعن ابن إسحاق قال: **«أدركت من أصحاب رسول الله أكثر ممن سبقني فما رأيت قومًا أيسر سيرة، ولا أقل تشديدًا»**[٧٤].

وعن عبادة بن نسي الكندي قال: **«أدركت قومًا مَا كانوا يشددون تشديدكم ولا يسألون مسائلكم»**[٧٥].

---

[٧١] **أخرجه** الدارمي **في سننه (٦٣/١) رقم ١٢٠ من طريق** عطاء عن سعيد **عن** ابن عباس. **وقال** الهيتمي **في مجمع الزوائد (١٥٨/١): رواه** الطبراني **في الكبير وفيه** عطاء بن السائب **وهو ثقة ولكنه اختلط، وبقية رجاله ثقات.**

[٧٢] **أخرجه** الدارمي **في سننه (٦٢/١) رقم ١٢١.**

[٧٣] **أخرجه** الدارمي **في سننه (٦٢/١) رقم ١١٨. قال أخبرنا** أحمد بن عبد الله، **ثنا** معاذ بن معاذ، **عن** ابن عوف.......

[٧٤] **أخرجه** الدارمي **في سننه (٦٣/١) رقم ١٢٦. قال حدثنا** عثمان بن عمر، **حدثنا** ابن عوف **عن** عمر بن إسحاق......

[٧٥] **أخرجه الدارمي في سننه (٦٣/١) رقم ١٢٧.**

وقال أبو عبيدة في كتابه «**مجاز القرآن**»: «**لم ينقل أنّ أحدًا من الصحابة رجع في معرفة شيء من القرآن إلى رسول الله** »[٧٦].

وأما «**السنة**» –فإن كانت قوليّة- فهي –أيضًا- بلغتهم يعرفون معناها ويفهمون منطوقها وفحواها.

وإن كانت فعلية شاهدوها وتناقلوها كما شاهدوها؛ فقد كان رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- يتوضأ فيشاهد المئات منهم وضوءه، فيأخذون به من غير استفصال عما فعله باعتباره ركنًا أو فرضًا أو واجبًا أو مندوبًا أو مباحًا، وكذلك شاهدوا حجه وصلاته، وغير ذلك من عباداته.

كما سمعوا الناس يستفتون في الوقائع فيفتيهم وترفع إليه قضاياهم فيقضي فيها، وتنزل بهم النوازل فيبت فيها، سواء أكانت في المعاملات أو السير أو السياسات المختلفة. شاهدوا ذلك كلّه وعرفوه، وأدركوا مغازيه ومراميه.

كما شاهدوه عليه الصلاة والسلام، وهو يلاحظ تصرفات أصحابه وغيرهم فيمدح بعضها فيدركون أنّه من المعروف، وينكر البعض الآخر فيدركون أنّه من المنكر، وكل مَا أثر من قضاياه وفتاواه وإقراره وإنكاره كان بين الناس، وبمرأى من الكثيرين منهم. فكما أن جلساء الطبيب يعرفون مقاصد الأدوية التي يأمر بها بطول المخالطة والممارسة[٧٧]، كان أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- يعرفون ذلك.

وأما «**الاجتهاد**» فالأدلة التي ساقوها على مشروعيته والأخذ به في هذا العصر كثيرة جدًا. منها حديث معاذ لما بعثه رسول الله إلى اليمن قال: «**كيف تصنع إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنه رسول الله، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال معاذ قلت: اجتهد رأيي ولا ألو. فضرب رسول**

---

[٧٦] **الشيخ علي عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة، القاهرة (ص ١٥٢). وقد وردت العبارة في مجاز القرآن لأبي عبيدة (٨/١) هكذا: «فلم يحتج السلف ولا الذين أدركوا وحيه إلى النبي r أن يسألوا عن معانيه لأنهم كانوا عرب الألسن، فاستغنوا بعلمهم به عن المسألة عن معانيه وعما فيه مما في كلام العرب مثله فن الوجوه والتلخيص».**

[٧٧] الدهلوي، **حجة الله البالغة، (ج١/٢٨٩) طبعة مصر تلخيص** سيد سابق.

الله صدري ثم قال: **الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورســـوله»**[٧٨] .

واجتهاد الرأي في حديث معاذ يفسره مَا في عهد عمر -رضي الله عنه- لأبي موسى -رضي

---

[٧٨] **حديث معاذ «كيف تصنع إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنه رسول الله، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال معاذ قلت: اجتهد رأيي ولا ألو. فضرب رسول الله صدري ثم قال: الحمد لله الَّذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله».**

أخرجه أَبُو داود في سننه، «**كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء**». والدارمي في سننه، «**باب الفتيا وما فيه من الشدة**». والإمام أَحْمَد بن حنبل في مسنده، «**مسند العشرة المبشرين بالجنة**»، «**مسند الأنصار**»، حديث معاذ -رضي الله تعالى عنه- . و«**كتاب السنن الصغير**» للبيهقي، «**كتاب أدآب القاضي**»، باب مَا يحكم به الحاكم.

قال الحافظ بن حجر: أخرجه أَحْمَد وأبو داود والترمذي وابن عدي والطبراني والبيهقي من حديث الحارث بن عمرو عن ناس من أصحاب معاذ -رضي الله عنه-.

قال الترمذي: لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس إسناده بمتصل «**التلخيص الحبير رقم ٢٠٧٦**».

وقال النابلسي: أخرجه أَبُو داود في القضايا عن حفص بن عمر والترمذي في الأحكام عن هناد «**ذخائر المواريث رقم (٦٢٩٨) عن أدب القاضي هامش الفقرة (١٤) (١٢٩/١)**».

وأورده الخطيب في الفقيه والمتفقه (١٨٨/١) وما بعدها، وقال: فإن اعترض المخالف بأن قال: لا يصح هذا الخبر، لأنه لا يروى إلا عن أناس من أهل حمص لم يسمّوا، فهم مجاهيل — فالجواب: إنّ قول الحارث بن عمرو: «**عن أناس من أصحاب معاذ**» - يدل على شهرة الحديث، وكثرة رواته.

وقد عرف فضل معاذ وزهده، والظاهر من حال أصحابه الدين والتفقه والزهد والصلاح.

وقد قيل: إنّ عبادة بن نسيّ رواه عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ -رضي الله عنه-، وهذا إسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة. على أن أهل العلم قد تقبلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم كما وقفنا على صحة قول رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم-: «**لا وصية لوارث**» وقوله -صلى الله عليه وآله وسلم-: في البحر (١٩٠): «**وهو الطهور ماؤه الحل ميتته**»؛ وقوله -صلى الله عليه وآله وسلم-: «**إذا اختلف المتبايعان في الثمن والسلعة قائمة تحالفا وترادَّا البيع**»؛ وقوله -صلى الله عليه وآله وسلم-: «**الدية على العاقلة**». وإذا كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة الإسناد، لكن لما تلقتها الكافّة عن الكافّة غنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها، فكذلك حديث معاذ -رضي الله عنه- وقد استطرد الخطيب في الدفاع عن صحة الحديث وقوته، كما استشهد به وقواه ودافع عن صحته بمثل مَا فعل الخطيب — ابن القيم، فراجع إعلام الموقعين (٢٠٢/١) وما بعدها.

والحديث من الشهرة بحيث يكاد لا يخلو كتاب أصولي أو قضائي عن الاستشهاد به . وقد تكلم ابن حزم كثيرًا في الحديث لجهالة رواته، وذلك في كتابه الأصولي «**النُبذ**» فرد عليه محققه الشيخ زاهد الكوثري في ص (٤١) من هامشه فراجعه. كما أثار ذلك في كتابه الإحكام (١٣٢/٥) وقد بنى المستشرق «**جولد تسيهر**» على كلام ابن حزم في الحديث كثيرًا من الاستنتاجات الباطلة .

فانظر «**نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي**» وراجع ص (٥٧)، «**العقيدة والشريعة**» ص (٤٨) وما بعدها و(٥٥) وما بعدها للمستشرق المذكور.

وقد نقل الأخ الصديق الشيخ مُحَمَّد الصباغ كلام الشيخ ناصر الألباني في الحديث - الَّذي نقله الشيخ الألباني عن البخاري وفيه: «**إنه حديث منكر**»، فانظر حاشية كتابه «**الحديث النبويّ مصطلحه – بلاغته - كتبه**» ص (٢٦)، وقد رجعت إلى التاريخ الكبير للبخاري فوجدته يقول: «**الحارث بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة الثقفي عن أصحاب معاذ عن معاذ -رضي الله عنه -، روى عنه أَبُو عون ولا يصح ولا يعرف إلا بهذا، مرسل**» فانظر (القسم الثاني (١/٢٧٥) الترجمة (٢٤٤٩) وتأمله) .

كما نقل –حفظه الله - مَا قاله السبكي في الطبقات نقلًا عن الذهبي وفيه: «**وأنى له الصحة، ومداره على الحارث بن عمرو – وهو مجهول عن رجال من أهل حمص لا يدرى من هم عن معاذ**»؟ والذي قاله الحافظ في الميزان –في الحديث -: «**قلت: تفرد به أَبُو عون مُحَمَّد بن عبد الله الثقفي عن الحارث بن عمرو الثقفي ابن أخي المغيرة، وما روى عنه الحارث غير أبي عون، فهو مجهول**». فانظر الميزان (١ /٤٣٩) الترجمة (١٦٣٥) وانظر طبقات ابن السبكي (١٨٧/٥).

قلت: وقد تكلم الحافظ بن حجر في الحديث وراويه، ونقل معظم مَا قيل فيه. فانظر تهذيب التهذيب: (١٥٢/٢).

وأما أَبُو عون –الَّذي روى عن الحارث هذا الحديث– فهو ثقة وثّقه ابن معين وأبو زرعة والنسائي وابن حبان وابن سعد. وأخرج له البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي فانظر المرجع نفسه: (٣٢٢/٩).

وراجع السنن الكبرى للبيهقي (١١٥/١٠) وجامع بيان العلم (٥٦/٢).

قلت: إن من شأن «**المنهج**» أن يكون ضابطًا صارمًا لا يقبل الخرق ولا يتساهل بحال من الأحوال.

ولذلك فإنّه لا ينبغي التساهل وإطلاق عبارات من مثل «**تلقّته الأمّة بالقبول، ورويته الكافة**» وما شابه ذلك.

فجهالة رواته لا تعالج بذكر فضائل معاذ -رضي الله عنه - كما حاول الشيخ زاهد الكوثري تبعًا للخطيب البغدادي الَّذي حاول الالتفاف على منهج المحدثين لمجرد كون الحديث صريحًا في اللجوء إلى القياس، وفيه دلالة على تعدّد الأدلة وتراتبها وهو ما عليه جمهرة الأصوليين.

إن في الحديث معارضة ظاهرة لعموم الكتاب، فالقرآن الكريم تبيانًا لكل شيء **[وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ]** (النحل:٨٩) ، فكيف يقال : «**فإذا لم نجد في كتاب الله ...**»؟. وما لم يوجد في الكتاب ولا في السنّة كيف يتصور البحث له عن حكم شرعيّ إذا لم يكن له أصل لا في مصدر الأحكام المنشئ والكاشف ولا في المصدر المبين والمؤول للقرآن الكريم؟

فذلك يدل على أن هذا الحديث الذي رواه مجاهيل ، وهو في أحسن أحواله معلول في سنده ومتنه ليعمل البعض على تكريس تلك الأدلة وبذلك الترتيب «**الأصوليّ الفقهيّ**» والأولى هو الانتصار «**للمنهج**» والمحافظة عليه وعدم التفريط به لصالح دليل معلول، ويمكن البحث عن دليل أخر إذا سلّمت لهم الدعوى غير الدليل المعلول الذي لا يصح أن يكون دليلا ولا أمارة، وهذا النوع من الاستدلال قد يشي بظاهرة «**الانتقائيّة**» الخطيرة، وطريقة في الاستدلال عليها أكثر من ملاحظة. والله تعالى أعلى وأعلم.

الله تعالى عنه - حين ولاه القضاء فقد جاء فيه قوله: «**القضاء فريضة محكمة، أو سنة متبعة**»، ثم قال: «**الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سنة، فاعرف الأشباه والأمثال، وقس الأمور عند ذلك، واعمد إلى أقربها إلى الله وأشبهها بالحق**»[٧٩].

ولذلك فسر الإمام الشافعيّ الرأي بالاجتهاد، ثم فسر الاجتهاد بالقياس، وقال: «**هما اسمان لمعنى واحد**»[٨٠].

أمّا أبو بكر الصديق -رضي الله عنه- فقد قال: «**... إنَّ الرأي إنّما كان من رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- مصيبًا، فإنَّ الله كان يريه، وإنّما هو منَّا الظن والتكلف**»[٨١].

ويمكن القول بأنّ مفهوم «**الاجتهاد**» أو «**الرأي**» في هذا الدور لا يعدو أن يكون واحدًا من الأمور التالية:

(أ) حمل مَا يحتمل من الكلام محملين أو أكثر على أحدهما كما في أمر -صلى الله عليه وآله وسلّم- لهم بالصلاة في بني قريظة.

(ب) قياس تمثيليّ تلحق فيه واقعة وقعت وحدثت بواقعة مماثلة لها تعرض لها الكتاب أو السنّة. كما في قياس عمار التيمم من الجنابة على الاغتسال منها، وتمعكه بالتراب[٨٢].

(ج) الاجتهاد في ملاحظة مصلحة، أو سد ذريعة، أو تخصيص عموم أو أخذ بمفهوم أو نحو ذلك.

---

[٧٩] **انظر: أعلام الموقعين (١/١١١) طبعة دار الحديث.**

[٨٠] **انظر الرسالة** للإمام الشافعيّ **(ص ٤٧٦).**

[٨١] **لم أقف على هذا الكلام له؛ بل وجدته** لعمر بن الخطاب **-رضي الله عنه-، فقد أخرجه** أبو داود **في سننه – كتاب الأقضيّة - باب في قضاء القاضي إذا أخطأ -٣/٢ رقم ٣٥٨٦**، والبيهقي **في السنن الكبرى (١١٧/١٠) - كلاهما من طريق ابن وهب عن يونس بن يزيد عن ابن شهاب عن عمر -رضي الله عنه- بلفظ: يا أيها الناس إن الرأي إنّما كان ... إلخ. قال الألباني: ضعيف مقطوع (سنن أبي داود ص ٣٥٤).**

[٨٢] **الحديث أخرجه** البخاري ومسلم **بسنديهما عن** عبد الله، وأبي موس الأشعري **-رضي الله عنهما-. انظر (صحيح** البخاري **مع الفتح - كتاب التيمم - باب التيمم ضربة ٥٤٣/١، رقم ٣٤٧) و(صحيح** البخاري **مع الفتح - كتاب الحيض - باب التيمم - ٢٨٠/١ رقم ٣٦٨).**

ولقد بلغ من حرص رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- على حملهم على ممارسة الاجتهاد، والدربة عليه أن قال: «**الحاكم إذا اجتهد فأصاب فله أجران، وإذا أخطأ فله أجر**»[٨٣].

ولقد بلغ من دقة اجتهاد الكثيرين منهم أنَّ القرآن العظيم كان كثيرًا مَا يترل موافقًا لاجتهاداتهم، ويوافقهم عليها رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- بناء على ذلك، ذلك أن صحبتهم لرسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- أتاحت لهم من الاطلاع على مقاصد الشارع الحكيم، والإدراك لأسرار التشريع والمعرفة بمعاني النصوص مَا لم يتح لسواهم ممن جاء بعدهم.

---

[٨٣] **الحديث أصله في الصحيحين من حديث** عمرو بن العاص **-رضي الله عنه-.**
انظر (صحيح البخاري مع الفتح - من كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة - باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ ٣٣٠/١٣٠ رقم ٧٣٥٢) و(صحيح مسلم -كتاب الأقضيّة - باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ - ١٣٤٢/٣، رقم ١٧١٦). وبنحو هذا اللفظ أخرجه الحاكم من حديث عقبة بن عامر في المستدرك (٨٨/٤) والدارقطني في السنن (٢٠٣/٤) وأخرج الإمامان الشافعي وأحمد عن عمر نحوه انظر الأم (١٠٣/٦) والتلخيص الحبير (٢٠٧٢) وراجع جامع الأصول الحديث (٧٦٢٢) وتأمل ما قاله الحافظ بن حجر في الفتح (٢٩٦/١٣) على ما في هامشنا على المحصول (٢٠/٦) وبلفظ «**إذا حكم الحاكم فاجتهد**» أخرجه الإمام الشافعي الأم (٢٠٣/٦، ٨٥/٧) وفي جماع العلم (٢٥٤/٧، ٢٦٢، ٢٧٣) وفي إبطال الاستحسان (٢٥٧) كما أخرجه في الرسالة (٤٩٤) وقد قال الشافعي في إبطال الاستحسان (٤٧٤/٤) فإن قال قائل أرديت ما أجتهد فيه المجتهدون كيف الحق فيه عند الله، وأورد كلام نفيس في مسألة وحدة الحق وتعدده وزودنا في حاشيتنا على المحصول (٦٠/٦-٦٢) مناقشات العلماء في هذه المسألة وفيها بحث نفيس أحرص على الاطلاع عليه.
كما أخرجه مسلم في صحيحه فانظره بهامش شرحه لإكمال (١٥/٥) وتأمل ما قاله الشارحان فيه واحرص على النظر في النوري (١٣:١٤/١٢) ط المصرية، كما أخرجه البيهقي في سننه الكبرى انظر (١١٨/١٠) منها، والله أعلم.

الفصل الثاني

أصحاب الفتيا من الصحابة في عهد رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم-

كان الذين يفتون في زمن رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- من الصحابة؛ أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وعبد الرحمن بن عوف، وعبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وحذيفة بن اليمان، وزيد بن ثابت، وأبو موسى الأشعري، وسلمان الفارسيّ -رضي الله عنهم أجمعين-.

وفيهم المُكثر والمُقل، فالمكثرون -رضي الله عنهم- عائشة أم المؤمنين، وعمر بن الخطاب، وابنه عبد الله، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن عباس، وزيد بن ثابت وهؤلاء سبعة يمكن أن يجمع من فتاوى كل واحد منهم سفر ضخم. وقد جمع أبو بكر محمد بن موسى بن يعقوب بن الخليفة المأمون فتاوى ابن عباس في عشرين كتابًا.

وأما المتوسّطون منهم فيما روي عنهم من الفتيا فهم: أم سلمة أم المؤمنين وأنس بن مالك وأبو سعيد الخدري، وأبو هريرة، وعثمان بن عفان، وعبد الله بن عمرو بن العاص وعبد الله بن الزبير، وأبو موسى الأشعري، وسعد بن أبي وقاص، وسلمان الفارسيّ، وجابر بن عبد الله، ومعاذ بن جبل وأبو بكر الصديق فهم ثلاثّة عشر فقط يمكن أن يجمع من فتاوى كل منهم جزء صغير جدًا.

ويضاف إليهم طلحة والزبير، وعبد الرحمن بن عوف، وعمران بن الحصين، وأبو بكرة، وعبادة بن الصامت، ومعاوية بن أبي سفيان. والباقون منهم مقلون في الفتيا لا يروى عن الواحد منهم إلا المسألة والمسألتان والزيادة اليسيرة على ذلك فقط، ويمكن أن يجمع من فتاوى جميعهم جزء صغير فقط بعد التقصي والبحث[٨٤].

وكانوا -رضوان الله عليهم- في فتاواهم يرجعون الوقائع الجزئيّة الحادثة إلى النصوص الجزئيّة التي تدل على أحكامها من الكتاب أو السنَّة بطريق الظاهر الذي يستفاد فيه المعنى والمدلول فيها من مفهوم اللّفظ وإيحائه وسائر القرائن المرتبطة به. فكانوا يذكرون الحكم الذي اهتدوا إليه بطريق اللفظ، أو بطريق الدلالة للناس، والناس تأخذ عنهم، وكانوا لا

---

[٨٤] راجع الأحكام لابن حزم (٥/٩٢-٩٣).

يدعون البحث في المسألة قبل الوصول إلى برد اليقين فيها، والإحساس بأنَّهم قد بذلوا في البحث مَا لا مزيد عليه.

عصر كبار الصحابة:

بعد عصر رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- جاء عصر كبار أصحابه والخلفاء الراشدين من بعده، وهو عصر قد امتد منذ سنة إحدى عشرة للهجرة إلى سنة أربعين للهجرة، وكان أهل الفقه والفتوى، من الصحابة فيه يلقبون «**بالقُرّاء**»:

أبو بكر الصديق -رضي الله عنه-:

يلخص ميمون بن مهران طريقة الصديق -رضي الله عنه- في الحصول على الأحكام الشرعيّة فيقول: «**كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه مَا يقضي بينهم قضي به، وإن لم يكن في الكتاب وعلم عن رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- في ذلك الأمر سنَّة قضى بها، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين، وقال: أتاني كذا وكذا فهل علمتم عن رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- فيه قضاء؟ فربما اجتمع النفر كلهم بذكر من رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- فيه قضاء فيقول أبو بكر: الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ عن نبينا. فإن أعياه أن يجد سنة من رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- جمع وجوه الناس وخيارهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به**» [٨٥].

وهو -رضي الله عنه- إذا استنفذ جهده في البحث في الكتاب وتأويله واتّباع رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- له اجتهد رأيه سواء كان في تفسير نص ومعرفة دلالته أو في اجتهاد محض، فمن الأول قوله لما سئل عن الكلالة: «**أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان: الكلالة مَا عدا الوالد والولد**»[٨٦].

---

[٨٥] **انظر أعلام الموقعين (١/ ٥١).**

[٨٦] **أخرجه** عبد الرازق **في مصنفه (١٠/ ٣٠٤) رقم ١٩١٩١،** وابن أبي شيبة

–المصنف (١١ /٤١٥ -٤١٦) رقم ١١٦٤٦، والدارمي **في سننه (٢ /٤٦٢) رقم ٢٩٧٢** وابن جرير

الطبري **في تفسيره (٨/ ٥٣ -٥٤)ط**

المحقق: تحقيق أحمد شاكر، والبيهقي **في السنن الكبرى (٦/ ٢٢٤) - كلهم من طرق عن** عاصم عن الشعبي.

ومنه أيضًا قوله: «**والزكاة من حقها**» حين أورد عليه عمر -رضي الله عنه- حديث «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله**» [٨٧] وذلك عندما هم بقتال مانعي

---

[٨٧] **أخرجه** البخاري ومسلم **بسنديهما عن** أبي هريرة -رضي الله عنه-. (صحيح البخاري مع الفتح- كتاب الزكاة- باب وجوب الزكاة- ٣٠٨/٣، رقم ١٣٩٩ و١٤٠٠) و(صحيح مسلم- كتاب الإيمان- باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله...٥١/١-٥٢، رقم ٢٠-٢١. وهناك دراسة لهذا الحديث كشفت عن معارضته للكتاب الكريم في متنه، و للحديث «**أربع وثلاثون ومائتا طريق**» وليست العبرة بكثرة الطرق وتعددها، بل بعدالة وسلامّة الأشخاص الذين دارت عليهم تلك الطرق – كما هو معروف لدى أهل الاختصاص، وهذه الطرق:

● منها ٤٠ تدور كلها على/ الزهري ، و ٢٤ على/ الأعمش ، و ٢٠ على/ حميد الطويل ، و ١٦ على/ شعيب بن أبي حمزة ، و ١٢ على/ سفيان الثوري و ٦ على/ الحسن البصري، و ٤ على/ شريك النخعي .

● وكل من هؤلاء مدلس ، ولم يصرح هنا بسماعه ؛ ولم يصرح أيٌ من هؤلاء بالسماع فالمدارات كلها مظلمة ؛ فباطلة ؛ فلا اعتبار بها .

● هذا فضلا عن عورات أخرى بالأسانيد .

● ومنها ٢٣ تدور كلها على/ سماك بن حرب عمن فوقه و ٨ على/ كثير بن عبيد و ٤ على/ سفيان بن عامر الترمذي ، و ٣ على/ زياد بن قيس و ١ على/ حاتم بن يوسف الجلاب عن عبد المؤمن بن خالد ، و ١ على / عبد الرحمن بن عبيد الله ، و ١ على / عجلان مولى فاطمة ، و ١ على / أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة و ٢ مرسلتان .

● وسماك ضعيف وسائر هؤلاء مجهولون ؛ فالمدارات كلها مظلمة ؛ فباطلة ؛ فلا اعتبار بها .

● هذا فضلا عن عورات أخرى بالأسانيد .

● ومنها ٧ تدور على/ العلاء بن عبد الرحمن ، و ٢ على/ سليمان بن أبي داود و ١ على/ عمرَ بن أبي بكر الموصلي عن زكريا بن عيسى ، و ١ على/ يحيى بن أيوب الغافقي ، و ١ على/ سليمان بن أحمد الواسطي ، و ١ على/ أبي عبد الرحمن الوكيعي عن إبراهيم بن عيينة .

● وكل من هؤلاء ليس بمحل للحجة مطلقا ، لا مفردا ولا مقرونا بغيره ؛ فالمدارات كلها مظلمة ؛ فباطلة فلا اعتبار بها ● هذا فضلا عن عورات أخرى بالأسانيد .

● ومنها ٨ تدور على/ يونس بن يزيد الأيلي ، و ٥ على / ابن المذهب عن القطيعي و٥ على / عبد الحميد بن بهرام عن شهر بن حوشب ، و ٣ على / سهيل بن أبي صالح ، و ٣ على / عبد العزيز الدراوري عن محمد بن عمرو بن علقمة ، و ١ على / أبي بكر بن عياش عن عاصم بن بهدلة ، و ١ على/ مصعب بن ثابت .

● وكل من هؤلاء ضعيف ● هذا فضلا عن عورات أخرى بالأسانيد تحيل اعتبار بعضها ببعض .

الزكاة. فسيدنا عمر قد استدل بالحديث على عدم جواز قتالهم وذلك لأنّ رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- قال فيه: «**فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها**» وحقها في نظر سيدنا عمر «**الزنا بعد إحصان، وقتل النفس والردة**» ومنع الزكاة فقط ليس واحدًا مما ذكر، ولكن الصديق قال له: «**والزكاة من حقها، والله لأقاتلن من فرق بين**

● ومنها ٣ على / يحيى بن بكير عن الليث بن سعد ويحيى ضعيف والليث مدلس و لم يصرح بالسماع.

● ومنها ١١ على / قتيبة بن سعيد عن الليث بن سعد والليث مدلس و لم يصرح بالسماع ، وهنا شذوذ لعله مما أدخله خالد المدائني على الليث .

● ومنها ١٠ على/ شعبة عن واقد بن محمد عن أبيه عن ابن عمر ، وهنا شذوذ وجهالة متنًا وإسنادًا.

● ومنها ٢ على / أحمد بن عمرو البزار عمن فوقه عن القاسم بن مالك عن أبي مالك الأشجعي سعد بن طارق بن أشيم عن أبيه . والبزار ضعيف يخطئ في المتن والإسناد ، والقاسم ضعيف وفي سعد ريبة ، وفي دعوى صحبة أبيه ريبة أيضا ؛ فالإسناد مظلم ؛ فباطل ؛ فلا اعتبار به .

● ومنها ١ على / نعيم بن حماد عمن فوقه عن أبي مالك الأشجعي سعد بن طارق عن أبيه . ونعيم ليس بثقة ، وفي سعد ريبة ، وفي دعوى صحبة أبيه ريبة أيضا ، فالإسناد مظلم ؛ فباطل ؛ فلا اعتبار به .

● ومنها ١ على/أحمد بن يوسف السلمي عن عبد الرزاق ، وعبد الرزاق مدلس و لم يصرح بسماعه وقد اختلط بأخرةٍ ، ولا يدرى أسمع السلمي منه قبل اختلاطه أم بعده ؛ فالإسناد مظلم ؛ فباطل ؛ فلا اعتبار به .

● ومنها ١ على/ إسحاقَ بن إبراهيمَ الدبري عن عبد الرزاق، وعبد الرزاق مدلس و لم يصرح بسماعه وقد اختلط بأخرةٍ ، ومات وعمْر الدبري ستٌّ أو سبعُ سنوات فاستصغر فيه، فالإسناد مظلم فباطل فلا اعتبار به

● هذا فضلا عن عورات أخرى بالأسانيد تحيل اعتبار بعضها ببعض وتقوية بعضها بعضا .

ولا اعتبار بين المجروحين في عدالتهم بل بين الضعفاء في حفظهم ضعفا خفيفا لا شديدا ، ولا اعتبار في جهالة لأنّ الجهالة مظنة جرح ، ولا في تدليس لأنّ التدليس مظنة جهالة ، ولا في ضعف شديد .

أما من حيث المتن فإن الحديث بلفظه يقع في دائرة تعارض مع القرآن المجيد لا تسمح بقبوله فهو صريح في أن القتال الذي أمر به رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- والمسلمون هدفه إكراه الناس على الإيمان وقول «**لا إله إلا الله**» ولا تخفى معارضته لسائر آيات التخيير منها: **[لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ]** (البقرة:٢٥٦)، **[لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ]** (الغاشية:٢٢)، **[وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ]** (ق:٤٥)، **[أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ]** (يونس:٩٩)، **[أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ]** (هود:٢٨).

وهناك بحث كامل يمثل رسالة ماجيستير أعدها باحث درس جميع طرق الحديث وخرج بهذه النتائج؛ وهو قيد الإعداد للنشر.

الصلاة والزكاة، والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدونها لرسول الله لقاتلهم عليه». والمرويّات في هذه الوقائع فيها مجال كبير للمراجعة وإعادة دراسة متونها وأسانيدها، وإعادة الحكم عليها

ومن الثاني: إنّه ورث أم الأم، ولم يورث أم الأب، فقال له بعض الأنصار: «**لقد ورثت امرأة من ميت لو كانت هي الميتة لم يرثها، وتركت امرأة لو كانت هي الميتة ورث جميع مَا تركت فرجع إلى التشريك بينهما في السدس»**[٨٨] .

ومن ذلك حكمه في التسوية في العطاء حتى قال له عمر: «**كيف تجعل من ترك دياره وأمواله وهاجر إلى رسول الله كمن دخل في الإسلام كرهًا؟ فقال أبو بكر: إنّما أسلموا لله وأجورهم على الله، وإنّما الدنيا بلاغ»**[٨٩]. ولما انتهت الخلافة إلى عمر فَّرق بينهم فأعطى على البلاء والسابقة والهجرة.

ومن ذلك قياسه تعيين الإمام بالعهد على تعيينه بعقد البيعة، حتى إنَّه عهد إلى عمر بالخلافة ووافقه على ذلك الصحابة.

وكتب إليه خالد بن الوليد: إنّه وجد في بعض نواحي العرب رجلا ينكح كما تنكح المرأة، فاستشار -رضي الله عنه- أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- وفيهم علي- -رضي الله عنهم أجمعين- وكان أشدهم قولا فقال: إنّ هذا الذنب لم تعص به أمّة من الأمم إلا واحدة فصنع الله فيهم مَا قد علمتم، أرى: أن يحرقوا بالنار، فكتب أبو بكر إلى خالد أن يحرقوا فحرقوهم[٩٠] .

والملامح الفقهيّة التي يمكن ملاحظتها في هذا العهد:

(أ) اتساع الأخذ بالقياس في الوقائع التي نص فيها من غير إنكار من أحد من الصحابة.

(ب) ظهور الإجماع بصورة كدليل من أدلة الأحكام، وساعد على ذلك كون الصحابة قلة لا يتعذر اجتماعهم ولا اتفاقهم. وقد ظهر إجماعهم في أمور كثيرة منها:

---

[٨٨] أخرجه سعيد بن منصور في سننه (٥٥/١) رقم ٨٢، والبيهقي في السنن الكبرى (٢٣٥/٦) من طريق يحيى بن سعيد عن القاسم بن محمد- نحوه. وانظر أعلام الموقعين (١٨٦/١-١٨٧)

[٨٩] انظر أعلام الموقعين (١٨٢/١).

[٩٠] راجع إعلام الموقعين. تكرّرت نسبة الأمر بالحرق عن عليّ -كرّم الله تعالى وجهه- وفي النفس من ذلك شيء.

إجماعهم على وجوب نصب إمام للمسلمين، وإجماعهم على قتال أهل الردة بعد اختلافهم فيه، وإجماعهم على أنَّ المرتد لا يسبى، وإجماعهم على جمع القرآن وكتابة المصحف وغير ذلك.

عهد عمر -رضي الله عنه-:

عهد عمر -رضي الله عنه- لقاضيه شريح -الذي قدمنا ذكره- يبرز طريقته -رضي الله عنه- في استقاء الأحكام من أدلتها، ولكن الملاحظ عليه أنَّه كان كثير المشاورة للصحابة رضوان الله عليهم، كثير المناظرة لهم حتى يحصل على أفضل فهم، وأحسن سبيل للتطبيق. لقد كان -رضي الله عنه- في نظرته للمسائل التشريعيّة كصيدلانيّ حكيم يحاول أن يركب الدواء الذي يشفي من الداء من غير أيّة أعراض جانبيّة ولذلك فقد ترك لنا فقهًا متميزًا، وثروة فقهيّة هائلة وقد قال إبراهيم النخعيّ (توفي سنة ٩٧هـ) لما استشهد -رضي الله عنه-: «**ذهب تسعة أعشار العلم**»[٩١]. وقال ابن مسعود -رضي الله عنه-: «**كان عمر إذا سلك طريقًا وجدناه سهلا**»[٩٢].

لقد كان -رضي الله عنه- ذا عقليّة كليّة وحّسٍ عامّ سرعان مَا يربط الجزئيّات بالكليَّات، ويرد الفروع إلى الأصول والضوابط العامة، كان هذا شأنه في عهد رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- ثم في عهد خليفته من بعده، ولم يخرج عن ذلك حين آل الأمر إليه.

لقد تعلم من رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- وتتلمذ عليه، فلقد كان كثيرًا مَا يسمعه عليه الصلاة والسلام يتوقف عن الأمر بشيء حسن يود أن يأمرهم به لولا اشفاقه عليهم وخوفه المشقة عليهم، فكثيرًا مَا كان يقول: «**لولا أن أشق على أمتي لأمرهم بكذا..**» وأحيانًا كان ينهاهم عن أمور، ثم يرى -عليه الصلاة والسلام- أن الداعي إلى النهي قد زال فيرخّص لهم، وأحيانًا يهم بتحريم شيء فيخبرونه عليه الصلاة والسلام بالمشقة

---

(٩١) أخرج الدارمي في سننه (١/١١٢) رقم ٣٥٥، قال: أخبرنا محمد بن حميد، حدثنا مهران، حدثنا أبو سنان، عن أبي إسحاق، عن عمرو بن ميمون قال: ذهب عمر بثلثي العلم. فذكر لإبراهيم فقال: ذهب عمر بتسعة أعشار العلم.

(٩٢) حجة الله البالغة (١٧/٣٧٨).

التي قد تلحقهم بتحريمه فيرخص لهم بما يدرأ عنهم المشقة والحرج، ويـراه عليـه الـصلاة والسلام كيف يختار أيسر الأمرين كلما خُيِّر بين أمرين، فأثّر ذلك كلّه فيه -رضي الله عنه- فأدرك أنّ لهذه الشريعة مقاصد وأهدافًا وغايات لا بد من استهدافها وتوخيهـا، ومحاولـة استكشافها، وإنّ لتلك الأحكام عللا صرحت النصوص ببعضها وأومأت إلى البعض الآخر، وعلى أهل العلم استنباط علة مَا لم يصرح به، أو يومئ إليـه إدراج الحـوادث المـستجدة، والنوازل الحادثة تحت أحكام الله لكي لا يخرج شيء عن «**حاكميّة الله تعالى**»، و«**حاكميّـة القرآن**» ولكي لا يألف الناس البحث عن معالجات أو أحكام لقضاياهم خارج دائرة شرع الله في كتابه.

ولذلك تجد في اجتهاداته -رضي الله عنه- طرق استنباط واضحة تحمل بذور تفكـير منهاجيّ. فإنّ المتتبّع لفتاواه -رضوان الله عليه- لا يعجزه أن يجـد «**التعليـل بالمـصلحة، والأخذ بسد الذرائع، ودفع المفاسد، والسياسة الشرعيّة، وإيقاف العمل ببعض الأحكام لزوال عللها، أو لفقدان بعض شرائط تطبيقها**»؛ ومن ذلك: اقتراحه علـى رسـول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- «**قتل أسرى بدر، واقتراحه الحجاب، واقتراحه أن لا يحـدث الناس بأن من قال: «لا إله إلا الله دخل الجنة لئلا يتكلوا»**. «**واقتراحه على أبي بكر إلغاء سهم المؤلفة قلوبهم، وإيقافه قسمة الأراضي المفتوحة بين الغانمين**».

عهد عثمان -رضي الله عنه-

حين بويع عثمان -رضي الله عنه- بالخلافة، بويع على أن يعمل «**بكتاب الله وسـنّة رسوله -صلى الله عليه وآله وسلّم- وسيرة الخليفتين من بعده؛ وعاهد على ذلك**». أمّـا علي فقد أبدى استعداده لأنّ يعاهد «**على العمل بكتاب الله وسنَّة رسـوله، ثم أن يعمـل بمبلغ علمه وطاقته**»، وأعلن عثمان استعداده للعمل بسيرة الشيخين دون تحفُّظ. بايعه عبـد الرحمن على ذلك فكان ذلك بمثابة تأسيس مصدر ثالث قد أضيف في عهد الخليفة الثالـث، وأقره وهو «**سياسات الشيخين أو سيرهم**»، وهذا مَا تحفظ عليه عليّ -رضـي الله عنـهم أجمعين- ولذلك رأيناه حين آل الأمر إليه، حاول أن يعمل باجتهاده في مسائل اجتهد فيهـا من سبقه، «**كمسألة بيع أمهات الأولاد**».

لقد كان سيدنا عثمان بن عفان -رضي الله تعالى عنه- من المتوسطيّن في الفتيا، ربما لأنّ معظم القضايا عرضت له، كان للشيخين قبله فيها فقه آثر أن يأخذ به. ولكنه اجتهد كما اجتهد من سبقه، سأله عمر -رضي الله عنه- في واقعة فقال: «**إن تتبع رأيك فرأيك سديد، وإن تتبع رأي الشيخ قبلك فنعم ذو الرأي كان**»[93] كما اجتهد وصلى في منى أربعًا بدلا من اثنتين قصرًا، وذلك بتأويلين: **أحدهما:** إنّه قد تزوج بمكة فظن أنّه لا يجوز لأهل مكة القصر في منى، **وثانيهما:** إنّه خشي أن يتوهم الأعراب بأن تمام الصلاة ركعتان.

كما اجتهد في حمل الناس على قراءة زيد، ورأى أن ذلك أسلم وأبعد عن وقوع الاختلاف.

عهد علي -رضي الله عنه-:

كان -رضي الله عنه- أشبه الناس بعمر بن الخطاب -رضي الله عنه- في طرق فهمه للنصوص القرآنية، وسبل تفهمه لتطبيقها وفقًا لمنهجه -صلى الله عليه وآله وسلم- في ذلك، وحرصه الشديد على ربط الجزئيّات بالكليَّات، وكان يعتبر أقضى أهل المدينة، ولاه رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- قضاء اليمن، ودعا له: «**اللهم ثبّت لسانه واهدِ قلبه**»[94]، فكان موفقًا في قضاياه، حلّالا لمعضلاتها، يصف علمه فيقول: «**والله مَا نزلت آية إلا وقد علمت فيم نزلت، وعلام نزلت، إنَّ ربي وهب لي قلبًا عقولا ولسانًا ناطقًا**»[95]، كان يقضي إذا عرض له قضاء، ويفتي إذا استفتي بكتاب الله، وقد علمت مدى علمه به. ثم بسنَّة رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم-، وتقول أم المؤمنين عائشة -رضي الله عنه-: «**أما إنّه لأعلم الناسِ بالسنَّة**».

ثم يجتهد رأيه فيقيس، ويستصحب الحال، وقد يستحسن، ويستصلح مستفيدًا في كل ذلك من مقاصد الشرع: قاس السكر على القذف حين استشير بزيادة حد شارب الخمر مقيمًا لمظنه القذف الذي هو السكر مقامه. وهو منهج قرآنيٌّ دل على نحوه قوله تعالى:

---

[93] أصله في (صحيح مسلم- كتاب صلاة المسافرين وقصرها- باب قصر الصلاة بمنى ١ /٤٨٢، رقم ٦٩٤).

[94] أخرجه الإمام أحمد في مسنده (١/١١١) المحقق رقم ٨٨٢- من طريق سماك عن حنش عن علي مطول. وصححه العلامة أحمد شاكر إسناده.

[95] أخرجه ابن سعد في الطبقات (٢/٣٣٨)، قال: أخبرنا أحمد بن عبد الله ابن يونس، أخبرنا أبو بكر بن عياش عن نصير عن سليمان الأحمسي عن أبيه عن علي -رضي الله عنه-. وفي آخره: ولسانًا طلقًا بدل من لسانًا ناطقًا.

[وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّـهَ لا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ] (الأنفال:٥٨) فعَدّ مخافة وقوع الشيء من العدو مقام وقوعه فعلًا، بحيث يسوغ له فك العهد أو المعاهدة بينه وبينهم بتضافر مجموعة من الدلائل والقرائن والأمارات.

واستشاره أمير المؤمنين عمر في القصاص من الجماعة إذا اشتركت في قتل الواحد، فقال: «**أرأيت يا أمير المؤمنين لو أنّ نفرًا اشتركوا في سرقة أكنت تقطعهم؟ قال: نعم. قال عليٌّ: فكذلك هؤلاء**»، فقال عمر قوله المشهور: «**لو اجتمع أهل صنعاء على قتل رجل واحد لقتلتهم به جميعًا**».

وفي هذا قاس القتل على السرقة بجامع تحقق القصد الجنائي في كل منهما لدى مرتكبي الجريمتين، مما يقتضي الزجر والردع. والاشتراك في الجريمة والتظاهر عليها أدعى لتشديد العقوبة. كما أنّ منطق المشركين في التظاهر على الدم كي يتفرق بين القبائل فيعجز وليّ الدم عن الوصول إلى حقه واستيفائه من جميع القبائل التي شارك المنتسبون إليها في القتل .

ونسبوا إليه استحسان تحريق المرتدين الزنادقة الذي أَلَّهُوه، وهو يعلم السنة في قتل الكافر والمرتد المدمّر لنظام الجماعة، ولكنّه أراد أن يحقق أقصى أنواع الزجر لأعتى أنواع «**الردة**» لأنه رأى أمرًا عظيمًا جعل عقوبته من أعظم العقوبات ليتزجر الناس عن مثله ولذلك قال مرتجزًا:

لما رأيت الأمر أمرًا منكرًا *** أججت ناري ودعوت قنبرًا [(٩٦)]

ويرسل عمر إلى امرأة زوجها في غزاة، وبلغه أن هناك من يدخل منزلها، فأراد أن ينبهها إلى أن دخول غرباء إلى منزلها في غيبة زوجها أمر ليس لها أن تفعله، وكانت حاملا، فلما أخبرت بأن أمير المؤمنين يدعوها فزعت، وكانت حاملا فأجهضت وهي في الطريق إليه، ووضعت غلامًا صوت ومات، فشاور الصحابة -رضوان الله عليهم- فقال قوم فيهم عثمان بن عفان، وعبد الرحمن بن عوف: «**إنّما أنت مؤدّب ولا شيء عليك**». فالتفت إلى علي، وقال مَا تقول يا أبا الحسن؟ فقال: «**قد قال هؤلاء، فإن يك هذا جهد رأيهم فقد قضوا مَا**

---

(96) هذا على فرض صحة هذه القصة التي نقلها أصحاب المصنفات. وراجع كتابنا المطبوع «**لا إكراه في الدين**» (١٣٤-١٣٦) وقد شككنا في صحة هذه الرواية وذكرنا أراء بعض العلماء في التشكيك فيها، وأنّها قد تكون ممّا دس على علي —كرم الله تعالى وجهه- من خصومه لتنفير الناس منه، وبيان ميله الشديد للعنف والقسوة.

عليهم، وإن كانوا قاربوك فقد غشوك، أمّا الإثم فأرجوا أن يضعه الله عنك بنيتك وما يعلم منك. وأما الغلام فقد والله غرمت»، فقال له: «**أنت والله صدقتني، أقسمت عليك أن لا تجلس حتى تقسمها على بني أبيك**»[٩٧].

عهد مَا بعد الخلفاء الراشدين الأربعة: «عصر الفقهاء من الصحابة والتابعين»:

تعتبر بداية هذا العهد من نهاية العهد الذي سبقه؛ أي: من سنة أربعين للهجرة التي بها ختم عهد الخلفاء الراشدين، وعهد قراء الصحابة، ليبدأ عهد فقهاء الصحابة وكبار التابعين. وكان الفقه في هذا الدور يسير على نحو مَا سبق في الدور الذي سبقه من حيث كون مصادر الفقه فيه هي نفس المصادر التي كانت في ذلك الدور —حسب تقدير أصوليّي أهل السنَّة، وهي «**الكتاب والسنة والإجماع والقياس**» ولكنَّه يختلف عنه بأمور عدة، منها:

(١) أصبح الناس في هذا العهد أكثر رغبة في الغوص على المعاني والتعمق فيما وراء النصوص.

(٢) اختلفت طرقهم في الأخذ بالمرويات التي تروي السنن، فإنه نتيجة للاختلافات السياسيّة وظهور الفرق المذهبيَّة والكلاميَّة: من شيعة وخوارج، اختلفت مواقفهم من المرويّات التي تنقل السنن؛ فالشيعة: رفضوا الأخذ بسائر المرويّات والأحاديث التي رويت عن غير الأئمة المعتبرين الموالين عندهم لآل البيت. والخوارج: رفضوا الاحتجاج بأخبار الآحاد عمومًا، وبكل خبر ليس له معضد من الكتاب. و لم يأخذ الفريقان بالقول «**بعدالة الصحابة**» بإطلاق. كما هو مذهب جماهير أهل السنَّة.

(٣) أمّا الإجماع فلم يعد تحقّقه بالأمر الممكن، لحدوث الفرقة؛ ولأنَّ كل فرقة سحبت ثقتها من سائر علماء الفرق الأخرى، فلم تعد تعتد بشيء من قولهم وافقوا أم خالفوا.

يضاف إلى ذلك أنَّ فقهاء الصحابة قد تفرقوا في الأمصار الإسلاميَّة المختلفة وانتشروا فيها فلم يعد اجتماعهم لتدارس المسائل ممكنًا

(٤) شاعت في هذا الدور الأخبار والمرويّات ورواية الأحاديث والسنن بعد أن لم تكن كذلك.

---

(٩٧) انظر أعلام الموقعين (١/١٨٧).

ظهرت حركة وضع الأخبار والمرويّات والأحاديث لأسباب كثيرة معروفة -لا مجال لتفصيلها- أخرج مسلم عن ابن عباس -رضي الله عنه- قوله: «**إنّا كنّا نحدث عن رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- إذ لم يكن يكذب عليه، فلما ركب الناس الصعبة والذلول تركنا الحديث عنه**»[٩٨].

وكل تلك المستجدات أظهرت مدى الحاجة إلى بناء «**المنهج**» والكشف عن معالمه ومحدّداته. وقد برزت معالم «**المنهج الكلي**» على ألسنة أئمة الصحابة -رضي الله تعالى عنهم- وبخاصّة على لسان الشيخين أبي بكر وعمر -رضي الله تعالى عنهما- ثم الإمام عليّ -كرم الله تعالى وجهه ورضي عنه- وأم المؤمنين عائشة -رضي الله تعالى عنها- وكان «**المنهج الكلي**» عند هؤلاء كافة يقوم على القرآن المجيد ويستند إليه و لم يكن أي من هؤلاء يقدم على «**كليّات القرآن الكريم وظواهره**» شيئًا. وكانوا -جميعًا- يعلمون أنّ كل ما سنّه رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- لم يمن سوى تطبيق عمليّ، وتأويل وتفعيل لما جاء في كتاب الله تعالى، وبينا لمنهج تأويل وتفعيل الكتاب في الواقع ليكون نموذجًا لكل واقع يأتي -بعده- وشرائطهم في قبول الروايات وتأكيداتهم على ضرورة الإقلال منها دليل على ذلك، وقد عملوا على التغليب على رغبات الراغبين بالإكثار من الرواية ولو بالقوة في بعض الأحيان، والتهديد بالسجن، واحتياطاتهم برفضهم قبول الرواية عن أقل من صحابيّين معروفين بالضبط والعدالة، ولا يرقى شك إلى سماعهم ما رووا من سول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- أو مشاهدتهم له. كل ذلك دليل على إدراكهم لضرورة التريث إلى أن ينطبع الناس «**بالمنهج القرآني**» الذي جاء مصاحبًا للشريعة **[لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا]** (المائدة:٤٨). فإذا ترسّخت دعائم «**المنهج القرآني**» وطبعت عليها القلوب والعقول والنفوس فلا شيء -بعد ذلك- يخشى من وروده على تلك القلوب والعقول والنفوس.

---

[٩٨] أخرجه مسلم في صحيحه (المقدمة) (١/١٢-١٣).

الفصل الثالث

الفقه بعد عهد الصحابة عامّة:

انقرض عهد الصحابة مَا بين تسعين ومائة من الهجرة، وجاء عهد التابعين وإلى علمائهم آل أمر الفقه والفتيا. فإن آخر من مات بالكوفة من الصحابة توفي سنة (٨٦ هـ). وآخر من مات منهم بالمدينة سهل بن سعد الساعدي توفي سنة (٩١هـ)[٩٩] . وآخر من مات منهم بالبصرة أنس بن مالك، توفي سنة (٩١هـ)، وقيل: (٩٣هـ)[١٠٠] ، وآخر من مات بالشام عبد الله بن يسر، توفي (٩٨هـ)[١٠١] وآخر من مات منهم عامر بن واثلة بن عبد الله (أبو الطفيل) توفي سنة (١٠٠هـ)[١٠٢] .

والذين آل إليهم أمر الفتيا في هذا العهد هم الموالي الذين كان معظمهم يعيش مع فقهاء الصحابة، أمثال: نافع مولى ابن عمر، وعكرمة مولى ابن عباس، وعطاء بن رباح فقيه مكة، وطاوس فقيه أهل اليمن، ويحيى بن كثير فقيه اليمامة، وإبراهيم النخعيّ فقيه الكوفة، والحسن البصريّ فقيه البصرة، وابن سيرين كان من فقهاء البصرة أيضًا، وعطاء الخراسانيّ في خراسان وغيرهم، وخصت المدينة بفقيهها القرشي، سعيد بن المسيب رحمهم الله جميعًا. وهؤلاء التابعون مَا كانوا يتجاوزون فتاوى من تلقوا عنه العلم من الصحابة إلا في اليسير النادر، ولذلك فإنَّ من العسير العثور على كبير فرق بين مناهجهم في استنباط الأحكام الفقهيّة، ومناهج من سبقهم من الصحابة، ولكنَّ مناهج الاستنباط في هذا العهد قد بدأت تظهر وتتضح أكثر من ذي قبل، عن الحسن بن عبيد الله النخعي قال: قلت لإبراهيم النخعي: **«أكل مَا أسمعك تفتي به سمعته؟ فقال: لا؛ فقلت: تفتي بما لم تسمع؟! فقال: سمعت، وجاءني مَا لم أسمع فقسته بالذي سمعت»**[١٠٣].

---

[٩٩] انظر: تهذيب التهذيب (٢٢٢/٤).

[١٠٠] انظر: تهذيب التهذيب (٣٣٠/١).

[١٠١] انظر: تهذيب التهذيب (١٣٩/٥).

[١٠٢] انظر: تهذيب التهذيب (٧١/٥-٧٢).

[١٠٣] انظر الإصابة لابن حجر (١١٢/٤) وبهامشها الاستيعاب (ص ٤١٥).

وإذا كان هناك مَا يمكن ملاحظته في هذا العهد فهو ظهور الاختلافات في الرأي بين المفتين في مسائل كثيرة. وقيام الإمام عمر بن عبد العزيز -رضي الله عنه- بأمرين لهما دلالتهما في هذا السبيل.

الأول: أمره بجمع السنن وكتابتها؛ فكان أهل كل بلد يكتبون مَا عند علمائهم من السنن في دفاتر[١٠٤].

والثاني: جعله أمر الفتيا في كثير من البلدان إلى أناس يعينهم؛ كما فعل بالنسبة لمصر حيث جعل أمر الفتيا فيها إلى ثلاثة رجال: اثنين من الموالي هما يزيد بن أبي حبيب، وعبد الله بن أبي جعفر، وواحد من العرب، وهو جعفر بن ربيعة. وقد عوتب -رضي الله عنه- في هذا، فقال: «**ما ذنبي إذا كانت الموالي تسمو بأنفسها صعدًا وأنتم لا تسمون**»[١٠٥].

أمّا سبب أمره بالتدوين فقد صرح به في كتابه إلى أبي بكر محمد بن عمرو بن حزم الأنصاريّ، حيث قال: «**... انظر مَا كان من حديث رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- أو سنة أو حديث أو نحو هذا فاجمعه لي، فإنيّ خفت دروس العلم، وذهاب العلماء**»[١٠٦].

عصر أتباع التابعين والأئمة المجتهدين:

يقول ولي الله الدهلوي في هذا العصر: «**إنَّ فقهاء هذا العصر أخذوا حديث النبي -صلى الله عليه وآله وسلّم- وقضايا القضاة واجتهاد المجتهدين عمن سبقهم من الصحابة والتابعين وتابعيهم، ثم اجتهدوا أيضا**». وكان صنيع العلماء في هذه الطبقة متشابهًا، فإن حاصل صنيعهم أن تمسك كل منهم بالمسند من حديث رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- والمرسل جميعًا، واستدل بأقوال الصحابة والتابعين، لأنها إما أحاديث منقولة عن رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- وقفوها عند روايتها إلى أحد من الصحابة والتابعين تحرجًا من نسبتها إلى النبيّ -صلى الله عليه وآله وسلّم- واحتياطًا وورعًا عن الرواية عنه

---

[١٠٤] جامع بيان العلم (١/٣٣).

[١٠٥] خطط المقريزي (٤/١٤٣).

[١٠٦] علقة البخاري، ورواه مالك في الموطأ، فانظره بشرح الزرقاني (١/١٠)، وذكره الحافظ ابن حجر في تغليق التعليق (٢/٨٨-٨٩) من طريق عن عبد العزيز بن مسلم عن عبد الله بن دينار نحوه، ومن طريق يحيى بن سعيد عن عبد الله بن دينار.

خوف الزيادة أو النقصان في العبارة. وإمَّا أن تكون أقوالهم هذه إنّما قالوها استنباطًا من النصوص، أو اجتهادًا منهم بآرائهم، وهم أحسن في كل ذلك ممن يجيء بعدهم، وأكثر إصابة، وأقدم زمانًا، وأوعى علمًا، فتعين العمل بها؛ إلا إذا اختلفوا، أو كان حديث رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- يخالف قولهم مخالفة ظاهرة. أمّا إذا اختلفت الأحاديث نفسها فالمرجع أقوال الصحابة فإن قالوا بنسخ بعضها، أو بصرفه عن ظاهره، أو لم يصرحوا بذلك، ولكن اتفقوا على تركه، وعدم القول بموجبه، فإنَّه كإبداء علة فيه، أو الحكم بنسخه أو تأويله اتَّبعوهم في كل ذلك. فإذا اختلفت مذاهب الصحابة والتابعين في مسألة فالمختار عند كل فقيه مذاهب أهل بلده وشيوخه؛ لأنَّه أعرف بصحيح أقاويلهم من السقيم، وأوعى للأصول المناسبة لها.. فمذهب عمر وعثمان وابن عمر وعائشة وابن عباس. وزيد بن ثابت، وأصحابهم من التابعين مثل سعيد بن المسيب (توفي سنة ٩٣هـ)، وعروة بن الزبير (توفي سنة ٩٤هـ)، وسالم (توفي سنة ١٠٦هـ)، وعطاء ابن يسار (توفي سنة ١٠٣هـ)، والقاسم بن محمد (توفي سنة ١٢٤هـ)، ويحيى بن سعيد (توفي سنة ١٤٣هـ)، وزيد بن أسلم (توفي سنة ١٣٦هـ)، وربيعة الرأي (توف سنة ١٣٦هـ). كان مذهب هؤلاء الصحابة والتابعين أحق بالقبول من مذهب غيرهم عند أهل المدينة، ولذلك ترى مالكًا يلازم محجتهم.

ومذهب عبد الله بن مسعود وأصحابه، وقضايا أمير المؤمنين علي وشريح (توفي سنة ٧٧هـ) والشعبي (توفي ١٠٤هـ) وفتاوى إبراهيم النخعي (توفي سنة ٩٦هـ) أحق بالأخذ عند أهل الكوفة.

يقول الدهلوي: «**... وحين مال مسروق (توفي سنة ٦٣هـ) إلى قول زيد بن ثابت -رضي الله عنه- في التشريك (أي بين الجد والأخوة في الميراث) قال له علقمة (توفي سنة ٦٢هـ): (هل أحد منكم أثبت من عبد الله (يريد ابن مسعود)، فقال مسروق: لا؛ ولكن زيد بن ثابت وأهل المدينة يشركون (أي بين الجد والأخوة)**».

يقول الدهلوي: «**فإن اتفق أهل البلد (أي المدينة) على شيء أخذوا بنواجذه. وهو الذي يقول في مثله مالك: السنَّة التي لا اختلاف فيها عندنا أي في المدينة كذا وكذا**».

وإن اختلفوا أخذوا بأقواها وأرجحها إما بكثرة القائلين به، أو لموافقته لقياس قـــوى، أو تخريج من الكتاب والسنَّة، وهو الذي يقول في مثله مالك: «**هذا أحسن مَا سمعت**»، فإذا لم يجدوا فيما حفظوا منهم جواب المسألة خرّجوا على كلامهم، وتتبعوا الإيماء والاقتضاء.

قال: وألهموا في هذه الطبقة التدوين، فدون مالك (توفي سنة ١٧٩هـ)، وابن أبي ذئب (توفي سنة ١٥٨هـ)، وابن جريج، وابن عيينة (توفي سنة ١٩٦هـ) في مكة والثوري (توفي سنة ١٦١هـ) بالكوفة، وربيع بن الصبيح (توفي سنة ١٦٠هـ) بالبصرة. قال: وكلهم مشوا علـــى هذا النهج الذي ذكرته.

ولما حج المنصور، ولقى مالكًا قال: «**قد عزمت أن آمر بكتبك هذه التي صـــنّفتها فتنسخ، ثم أبعث في كل مصر من أمصار المسلمين منها نسخة وآمرهم بأن يعملوا بما فيها ولا يتعدَّوه إلى غيره. فقال مالك: يا أمير المؤمنين لا تفعل هذا، فإنَّ الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث ورووا روايات، وأخذ كل بما سبق إليه، وأتوا به من اخـــتلاف الناس، فدع الناس وما اختار أهل كل بلد منهم لأنفسهم، وتحكى هذه القصة منسوبة إلى الرشيد، وأنّه أراد أن يحمل الناس على مَا في الموطأ، فقال له مالك: لا تفعل؛ فإنّ أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- اختلفوا في الفروع وتفرقوا في البلدان، وكـــلّ سنَّة مضت**».

قال الدهلوي: «**وكان مالك من أثبتهم في حديث المدنيّين عن رسول الله -صـــلى الله عليه وآله وسلّم- وأوثقهم إسنادًا، وأعلمهم بقضايا عمر وأقاويل عبد الله بن عمـــر وعائشة وأصحابهم من الفقهاء السبعة، وبه وبأمثاله قام علم الرواية والفتوى**».

وكان أبو حنيفة -رضي الله عنه- ألزمهم بمذهب إبراهيم وأقرانه لا يجاوزه إلا مَا شاء الله، وكان عظيم الشأن في التخريج على مذهبه، دقيق النظر في وجوه التخريجات مقبلا على الفروع أتم إقبال.

وإن شئت أن تعلم حقيقة مَا قلنا فلخص أقوال إبراهيم وأقرانه من كتاب (الآثـــار) لمحمد و(جامع) عبد الرازق و(مصنف) ابن أبي شيبة ثم قايسه بمذهبه تجده لا يفـــارق تلـــك

المحجة إلا في مواضع يسيرة وهو في تلك الأمور اليسيرة –أيضًا- لا يخرج عما ذهب إليه فقهاء الكوفة[١٠٧].

والحق أن فيما ذكره الدهلويّ نظر، فإنّه -رحمه الله- حريص على أن يؤكد أن الأئمة مالكًا وأبا حنيفة وأصحابهما كانوا مقلّدين أو شبه مقلّدين لمن سبقهم من التابعين والصحابة، وأنهم مَا تجاوزوا فقه من سبقهم، وهذا أمر من العسير موافقته -رحمه الله- عليه، فإنّه من المعروف أنّ هناك طرقًا للفقه قد أخذ بها كل منهم ليس من السهل إدعاء أنّها أخذت عن الصحابة والتابعين مثل ذهاب مالك إلى الأخذ «**بعمل أهل المدينة**»، وذهاب أبي حنيفة إلى الأخذ «**بالاستحسان والعرف**»، كما أنَّ أيًا منهما لم يحتج بفتاوى التابعين، بل زاحموهم وقالوا: «**هم رجال ونحن رجال**». وأمّا الصحابة فيأخذون من أقوالهم مَا هو موضع اتفاق؛ فإذا اختلفوا تخيروا من أقوالهم مَا يرونه الأنسب أو الأصلح.

كما أن كلا منهما قد وضع لقبول الأخبار ومرويّات الأحاديث شروطًا لم يشترطها من سبقهم.

وشيوع الرواية في هذا العصر، وظهور أحاديث لم تكن قد ظهرت وانتشرت من قبل أدى إلى الذهاب في بعض الأمور إلى مذاهب مغايرة لمذاهب بعض الصحابة.

أهل الرأي وأهل الحديث:

ولعل مما يزيد هذه الحقيقة وضوحًا ظهور مدرستي أهل الرأي وأهل الحديث، وبروز الاختلافات بينهما في بعض الأصول، وكذلك في الفروع، صحيح أنّ لكل من المدرستين جذورً في العصرين السابقين، لكن الاختلاف لم يبرز بوضوح في «**مسائل الفقه**» إلا في هذا العصر، ولم يتميّز الناس تبعًا لاختلاف مناهجهم في الاستنباط إلا في هذا العصر كذلك.

إن الكاتبيّن في تاريخ الفقه يؤكدون أنّ مدرسة أهل الرأي، هي امتداد لمدرسة عمر وعبد الله بن مسعود -رضي الله عنهما- اللذين كانا أكثر الصحابة توسُّعًا في الرأي فتأثر بهما علقمة النخعي (توفي سنة ٦٠هـ أو سنة ٧٠هـ) أستاذ إبراهيم النخعي وخاله، وإبراهيم هو الذي تتلمذ عليه حماد بن أبي سليمان (توفي سنة ١٢٠هـ) شيخ أبي حنيفة.

---

[١٠٧] ملخصًا بشيء من التصرف من كتاب «**حجة الله البالغة**» (١/٢٠٥-٢٠٨).

كما يؤكدون أن مدرسة أهل الحديث هي امتداد لمدرسة أولئك الصحابة، الذين كان يحملهم الخوف والحذر من مخالفة النصوص على الوقوف عندها أمثال: عبد الله بن عمر بن الخطاب، وعبد الله بن عمرو بن العاص، والزبير وعبد الله بن عباس في الكثير الغالب -رضي الله عنهم أجمعين.

ولقد شاع مذهب «**أهل الحديث**» في الحجاز لأسباب كثيرة، قد يكون من أبرزها:

كثرة مَا بأيديهم من الأحاديث والآثار، وقلة النوازل التي كانت تعرض لهم لانتقال الخلافة عنهم، كما انتقلت معظم وجوه النشاط الفكري والفقهيّ إلى الشام، ثم إلى بغداد. فإمام أهل المدينة سعيد بن المسيب (توفي سنة ٩٤هـ) رحمه الله كان يرى أنَّ أهل الحرمين لم يفتهم من الحديث والفقه شيء كثير، فلديهم فتاوى أبي بكر وعمر وعثمان وعلي قبل الخلافة، وعائشة وابن عباس وابن عمر وزيد بن ثابت ومرويّاتهم -رضي الله عنهم - أجمعين وفي هذا مَا يغني عن استعمال الرأي.

أمّا مذهب «**أهل الرأي**» فقد شاع وانتشر في العراق، وكان علماء هذا الفريق يرون أنَّ أحكام الشرع معقولة المعنى، مشتملة على مصالح راجعة للعباد وحكم شرعت لأجلها تلك الأحكام، وأنَّ على أهل العلم البحث عن تلك الحكم والعلل الضابطة، وربط الأحكام بها، وجعلها تدور وجودًا وعدمًا معها، فإذا عثروا على تلك العلل فربما قدموا الأقيسة القائمة عليها على بعض أنواع المرويّات من الأحاديث إذا عارضتها.

ولقد ساعد على انتشار هذا المنهج في العراق كثرة الصحابة المتأثرين بمنهج عمر -رضي الله عنه - فيه؛ أمثال ابن مسعود، وأبي موسى الأشعري، وعمران بن الحصين، وأنس بن مالك وابن عباس وغيرهم. ثم انتقال الخلافة إليها وإقامة علي وأنصاره -رضي الله عنهم- فيها.

ولما ظهرت فيها الفرق من الشيعة والخوارج، واحتدمت الصراعات، وفشت حركة الوضع في الحديث اضطر علماؤها لوضع شروط في قبول الحديث لم يسلم معها من المروي لهم إلا القليل من مرويَّات الصحابة الذين أقاموا في العراق. كما أنّ النوازل والحوادث في تلك البيئة كانت أكثر من أن تواجه بذلك العدد من المرويّ.

وهكذا انقسم جمهور الأمّة الذين لم يدخلوا فيما دخل فيه الخوارج أو الشيعة من الخلافات الكلاميَّة إلى الاختلافات الفقهيّة فنقسموا «**أهل الحديث**» و«**أهل الرأي**»، ويبدو أن التنابز بين الفريقين قد اشتد فصار «**أهل الرأي**» كثيرًا مَا ينبزون «**أهل الحديث**» بعدم الفقه وقلة الفهم، «**وأهل الحديث**» ينبزون «**أهل الرأي**» بالأخذ في دينهم بالظن، وبالبعد عن التثبُّت الواجب في أمر الدين والذي لا يتأتّى بغير الاتّباع والأخذ بالنصوص.

والحق أن «**أهل الرأي**» يتفقون مع سائر المسلمين في أنَّ من استبانت له السنَّة فليس له أن يدعها لقول كائن من كان، وكل مَا أخذ عليهم مما اعتبر من مخالفتهم للسنّة فعذرهم فيه أنَّه لم يصلهم فيه حديث، أو وصلهم ولم يثقوا به لضعف راويه، أو لوجود قادح فيه لا يراه غيرهم قادحًا، أو لأنَّه ثبت عندهم حديث آخر معارض لما أخذ به سواهم.

كما أنَّ «**أهل الحديث**» يتفقون مع «**أهل الرأي**» في وجوب اللجوء إليه حين لا يكون في المسألة نص، ومع ذلك فقد كان التنابز والتعاير بين الفريقين على أشده.

الفصل الرابع

ظهور الإمام الشافعيّ وجمع «أصول الفقه»:

ولد الإمام الشافعيّ سنة (١٥٠هـ)، وهي السنّة التي توفي فيها الإمام أبو حنيفة، وكان قد تفقه أول الأمر في مكة على بعض رجال العلم من أهل الحديث فيها، كمسلم بن خالد الزنجي (توفي سنة ١٧٩هـ)، وسيفان بن عيينة (توفي سنة ١٩٨هـ) ثم ذهب إلى إمام دار الهجرة، ومقدم أهل الحديث مالك بن أنس، فلزمه وروى عنه الموطأ، وكان يعترف بفضله عليه، فعن يونس بن عبد الأعلى أنَّه سمع الشافعيّ يقول: «**إذا ذكر العلماء فمالك النجم. وما أحد أمن عليَّ من مالك بن أنس**»[١٠٨] كان ذلك منه -رضي الله عنه- بعد دراسة الُّلغة والشعر والأدب، وبعض العلوم الرياضيَّة والطبيعيَّة وأخبار الناس.

ولم يكن يعجبه كل مَا عليه من عرفهم من «**أهل الحديث**» فأخذ عليهم عملهم «**بالمنقطع**» وقال: «**... المنقطع ليس بشيء**» كما أخذ عليهم عملهم «**بالمرسل**» مطلقًا، واستثنى مراسيل سعيد فقط. وأخذ على بعضهم التشدُّد في التزكية، ولما ذهب إلى العراق —

---

[١٠٨] الانتقاء لابن عبد البر(ص ٢٣).

قاعدة أهل الرأي - لاحظ تحامل «**أهل الرأي**» على «**أهل المدينة**» وفي مقدمتهم أستاذه مالك فانبرى للدفاع عن أستاذه ومذهبه ومنهجه. وروى عنه أنَّه قال: «**... قال لي محمد بن الحسن: صاحبنا - يعني أبا حنيفة - أعلم من صاحبكم - يعني مالكًا - وما كان على صاحبكم أن يتكلّم، وما كان على صاحبنا أن يسكت، قال الشافعيّ: فغضبت وقلت: ناشدتك الله من كان أعلم بسنَّة رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم - مالك أو أبو حنيفة؟ قال: مالك؛ ولكنَّ صاحبنا أقيس، فقلت: نعم، ومالك أعلم بكتاب الله تعالى وناسخه ومنسوخه، وسنَّة رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم - من أبي حنيفة، فمن كان أعلم بكتاب الله وسنَّة رسوله كان أولى بالكلام**»[109].

ثم انصرف -رحمه الله- لدراسة كتب محمد بن الحسن وغيره من كتب العراقيّين، ولازم محمد بن الحسن، فكان كثيرًا مَا يردُّ عليه، ويناقش آراءه انتصارًا للسنَّة وأهل الحديث، ثم ترك بغداد - بعد ذلك - لكنه عاد إليها سنة (١٩٥هـ) وكان في جامعها الكبير نيِّف وأربعون أو خمسون حلقة فما زال يقعد في حلقة حلقة، ويقول لهم: قال الله وقال الرسول، وهم يقولون: قال أصحابنا حتى لم تبق في المسجد حلقة لغيره[110].

واختلف إلى حلقة درسه كبار أهل الرأي كأبي ثور والزعفراني والكرابيسيّ وغيرهم فانتقلوا عن مذهب أهل الرأي إلى مذهبه، كما ارتاد الإمام أحمد بن حنبل حلقته، ويروى عنه أنَّه قال: «**ما أحد من أصحاب الحديث حمل محبرة إلا وللشافعيّ عليه مِنَّه، فقلنا: يا أبا محمد كيف ذلك؟ قال: إنّ أصحاب الرأي كانوا يهزأون بأصحاب الحديث حتى علَّمهم الشافعيّ وأقام الحجّة عليهم**»[111].

واستجابة منه لطلب «**أهل الحديث**» وضع كتاب (الحجة) في بغداد ليرد على أهل الرأي فيما خالفهم فيه[112].

---

(١٠٩) الانتقاء (ص ٢٤).

(١١٠) تاريخ بغداد للخطيب (٢/٦٨-٦٩).

(١١١) الانتقاء (ص ٨٦).

(١١٢) المرجع السابق.

وبعد ذلك غادر إلى مصر، فوجد أكثر الناس قد أخذوا وتشبثّوا بكل مَا كان يــراه مالك أو يذهب إليه دون تمييز. فأخذ ينظر في أقوال مالك نظرة الفاحص الناقد، فوجــده في بعض الأمور «**.. يقول بالأصل ويدع الفرع، ويقول بالفرع ويدع الأصل**».

كما وجده ترك بعض الأخبار الصحيحة ليأخذ بقول واحد من الصحابة، أو بقــول واحد من التابعين، أو برأي نفسه**!!**

وأحيانًا يترك قول الصحابيّ لرأي بعض التابعين أو لرأي نفسه، وذلك في الجزئيّــات والفروع والتفاصيل من غير مراعاة للقواعد والأصول، وفي الكثير أنّه يدّعي الإجماع وهــو مختلف فيه.

كما وجد أنّ القول بحجيّة «**إجماع أهل المدينة**» قــول ضــعيف وصــنف كتــاب «**اختلافه مع مالك**» وأحصى فيه المسائل المشار إليها[١١٣].

فمالك -في نظر الشافعيّ- قد أفرط في ملاحظة «**المصالح المطلقة المرســلة**» غــير المستندة إلى شواهد الشرع مع توافرها. وأبو حنيفة قصر نظــره في الجزئيّــات والفــروع والتفاصيل من غير مراعاة للقواعد والأصول في الكثير الغالب[١١٤].

ولذلك رأى -رحمه الله- أنّ أهم مَا ينبغي توجيه العناية إليه هــو: جمــع أصــول الاستنباط الفقهيّ، ولَمّ قواعدها، وتحويل هذه القواعد إلى منهج بحث يستخلص الفقه به من أدلته، ويكون الفقه تطبيقًا عمليًا لقواعده، ليظهر بذلك فقه جديد بديل لفقه المدرســتين في أصوله وقواعده، فوضع كتابه «**الرسالة**» وبنى على القواعد التي جمعها فيها فقهه ومذهبــه، يقول الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله: «**لم نكن نعــرف الخــصوص والعمــوم حــتى ورد الشافعيّ**»[١١٥].

---

[١١٣] انظر مناقب الشافعيّ للفخر الرازي (ص ٢٦).

[١١٤] مغيث الخلق لإمام الحرمين الجويني.

[١١٥] البحر المحيط للزركشي (مخطوط).

وكان يقول للإمام أحمد رحمهما الله: «**.. أمّا أنتم فأعلم بالحديث والرجال منّي، فإذا كان الحديث صحيحًا فأعلموني، وإن يكن كوفيًّا أو بصريًّا أو شاميًّا أذهب إليه إذا كان صحيحًا**»[١١٦].

وذلك يدل بوضوح على مدى اهتمامه بتقعيد القواعد أكثر من اهتمامه بالفروع والجزئيّات. وكذلك يشير مَا ذكره الشافعيّ إلى أن هناك اختلافات بين مرويّات الكوفيّين والبصريّين والشاميّين ومن إليهم رجالا ومتونًا، وأنّه حاول الوصول إلى منهج مشترك للصحّة، رغم الاختلافات المذهبيّة والمواقف الكلاميَّة.

ولقد أطبق أهل العلم من الكاتبيّن في تاريخ «**أصول الفقه**» على أن أول مؤلِّف فيه هو الإمام الشافعيّ، وأول مؤلَّف هو «**الرسالة**»[١١٧].

وقد عقد الزركشي (**٧٩٤هـ**) في كتابه «**البحر المحيط**» فصلا في هذا، جاء فيه: «**.. الشافعيّ أوّل من صنَّف في أصول الفقه، صنَّف فيه كتاب** «**الرسالة**» وكتاب «**جماع العلم**»، وكتاب «**القياس**» الذي ذكر فيه تضليل المعتزلة، ورجوعه عن قبول شهادتهم، ثم تبعه المصنّفون في علم الأصول».

وقال الجوينيّ في شرحه للرسالة: «**.. لم يسبق الشافعيّ أحد في تصانيف الأصول ومعرفتها، وقد حكى ابن عباس** «**تخصيص عموم**»، وعن بعضهم القول «**بالمفهوم**»، ومن بعدهم لم يقل في الأصول شيئًا، ولم يكن لهم فيه قدم فإنَّا رأينا؛ كتب السلف من التابعين وتابعي التابعين وغيرهم، وما رأيناهم صنَّفوا فيه»[١١٨].

منهج الشافعيّ في الرسالة:

بدأ الشافعيّ الرسالة بوصف حال الخلق عند بعثة رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- فبيَّن أنّهم كانوا صنفين: -

---

[١١٦] الانتقاء (ص٢٥).

[١١٧] لم يشذ عن هذا الاتفاق إلاّ شذوذ من المتعصبين لبعض المذاهب ليس لهم سند علميّ يدل لما ذهبوا إليه؛ من كون الشافعيّ مسبوقًا بالكتابة في هذا العلم.

[١١٨] عن كتاب «**تمهيد في تاريخ الفلسفة**» (ص ٢٣٤).

أهل كتاب حرّفوه وبدَّلوا أحكامه، وكفروا فخلطوا باطلهم بالحق الـــذي أنزلـــه الله تعالى.

ومشركين كافرين اتخذوا من دون الله أوثانًا آلهة. ثم ذكر أنَّ الله جلّت قدرته استنقذ النّاس كلهم بخاتم رسله، وأنزل عليه كتابه ليخرجهم به من الكفر والعمى إلى النور والهدى، **[وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ {٤١} لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ]** (فصلت: ٤١ -٤٢).

ثم أفاض في بيان مترلة القرآن العظيم من الإسلام واشتماله على مَا قد أحل الله ومـــا حرّم، وما تعبَّد به الناس، وما أعدَّ لأهل طاعته من الثواب، وما أوجب لأهل معـــصيته مـــن العقاب، ووعظه -جل شأنه- لهم بالإخبار عمن كان قبلهم.

ثم بيَّن الإمام مَا ينبغي لطلبة العلم بالدين من بلوغ غاية جهدهم في الاستكثار من علم القرآن العظيم، وإخلاص النيّة لاستدراك علمه نصًّا واستنباطًا.

ثم ذكر في ختام مقدمته للرسالة أنَّه: «**... ليست تترل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله -جل ثناؤه- الدليل على سبيل الهدى فيها**»، قال تعالى: **[الر كِتَـــابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِـــرَاطِ الْعَزِيـــزِ الْحَمِيدِ]** (إبراهيم: ١) وقال: **[وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَـــيْهِمْ وَلَعَلَّهُـــمْ يَتَفَكَّرُونَ]** (النحل: ٤٤)، وقال: **[وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ]** (النحل: ٨٩).، وقال: **[وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَـــا مَـــا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَـــا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ {٥٢} صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ أَلا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الأُمُورُ]** (الشورى: ٥٢ -٥٣).

ثم عقد بابًا للكلام عن (البيان) فعرفه، وبين مراتب البيان الذي جاء به القرآن الكريم للأحكام وهي خمسة ثلاثّة منها تندرج تحت بيان القرآن المجيد لنفسه بنفسه.

الأول: مَا أبان الله -تعالى- في كتابه نصًّا جليًّا لا يتطرق إليه التأويل، وهذا النوع لا يحتاج في بيانه لغير القرآن. ويريد -رحمه الله- «**بالتأويل**» مَا يقابل التفسير، لا مَا يقصد به «**التطبيق والتفعيل**» في الواقع كما يدل عليه قوله تعالى: **[هَلْ يَنْظُرُونَ إِلا تَأْوِيلَـــهُ يَـــوْمَ**

يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ] (الأعراف:٥٣).

الثاني: مَا أبانه القرآن بنص يحتمل أوجهًا، فدلَّت السنّة ذات الأصل القرآنيّ على تعيين المراد منه من بين هذه الأوجه.

الثالث: مَا أتى القرآن فيه على غاية البيان، وفي فرضه، وبيَّن رسول الله؛ كيف فرضه، وعلى من فرضه، ومتى يزول ويثبت؟

الرابع: مَا بين الرسول -صلى الله عليه وآله وسلّم- مما ليس لله فيه نصٌّ حكم وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله -صلى الله عليه وآله وسلّم- والانتهاء إلى حكمه، فما قيل عن رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- فبفرض الله قبل[١١٩].

الخامس: مَا فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه، وهو القياس، والقياس -عنده- مَا طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنَّة.

وبعد أن أجمل (مراتب البيان) الخمس أخذ يوضحها ويبيِّن لها الأمثلة والشواهد في أبواب خمسة. وقد رتب الرسالة في الأبواب التالية:

باب بيان مَا نزل من الكتب عامًّا، يراد به العام ويدخله الخصوص.

باب بيان مَا نزل من القرآن عامّ الظاهر وهو يجمع العامّ والخصوص.

باب مَا نزل من الكتاب عامّ الظاهر، يراد به كلّه الخاصّ.

باب الصنف الذي يبيّن سياقه معناه.

باب الصنف الذي يدل لفظه على باطنه دون ظاهره.

باب مَا نزل عامًّا فدلّت السنَّة خاصّة على أنّه يراد به الخاصّ. وقد تعرض -في هذا الباب- لبيان حجيّة الإخبار بالسنة ومترلتها من الدين، ولذلك فقد وضع بعد هذا الباب الأبواب التالية:

باب بيان فرض الله -تعالى- في كتابه اتّباع سنة نبيّه -صلى الله عليه وآله وسلّم-.

---

[١١٩] لكن الإمام قد قال في موضع آخر من الرسالة، قولا قد يفهم منه غير هذا فينبغي أن يحمل عليه.

باب فرض الله طاعة رسوله -صلى الله عليه وآله وسلّم- مقرونة بطاعة الله جل ذكره ومذكورة وحدها.

باب مَا أمر الله به من طاعة رسوله -صلى الله عليه وآله وسلّم-.

باب مَا أبان الله لخلقه من فرضه على رسوله اتّباع مَا أوحى إليه، وما شهد له من اتّباع مَا أمر به، ومن هداه، وأنّه هاد لمن اتبعه.

وفي هذا الباب أكد الإمام القول بأن رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- سن مع كتاب الله، وبيّن فيما ليس فيه -بعينه- نصّ الكتاب، وعمل على إثبات وجود السنَّة المستقلة عن الكتاب، وحاجج المخالفين في ذلك، ثم قال: «**.. وسأذكر مِمَّا وصفنا من السنَّة مع كتاب الله والسنَّة مما ليس فيه نصٌّ كتاب بعض مَا يدل على جملة مَا وصفنا منه إن شاء الله تعالى**».

فأول مَا نبدأ به من ذكر سنَّة رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- مع كتاب ذكر الاستدلال بسنته على الناسخ والمنسوخ من كتاب الله عز وجل.

ثم ذكر الفرائض المنصوصة التي سن رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- معها.

ثم ذكر الفرائض الجمل التي أبان رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- عن الله كيف هي، ومواقيتها. ثم ذكر العام من أمر الله تعالى، الذي أراد به العام، والعام الذي أراد به الخاص.

ثم ذكر سنَّته فيما ليس فيه نصّ كتاب.

ثم عقد فصلا للكلام عن «**ابتداء الناسخ والمنسوخ**» ذكر فيه أنَّ الله -سبحانه وتعالى- جعل النسخ للتخفيف والسعة. ثم ذكر أنَّ الكتاب إنّما ينسخ بالكتاب، وأنَّ السنَّة تنسخ بالسنَّة.

ثم تحدث عن الناسخ والمنسوخ الذي يدل الكتاب على بعضه، والسنّة على بعض الآخر.

وعقد بابًا للحديث عن فرض الصلاة الذي دل الكتاب، ثم السنَّة على من تزول عنه بالعذر، وعلى من لا تكتب صلاته بالمعصية.

كما عقد بابًا آخر للكلام عن الناسخ والمنسوخ الذي تدل عليه السنَّة والإجماع.

ثم تحدّث عن الفرائض التي أنزلها الله تعالى نصًّا في باب خاصّ.

ثم تكلم عن الفرائض المنصوصة التي سنَّ رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- معها.

وتحدث بعد ذلك عن الفرض المنصوص الذي دلت السنَّة على أنّه إنّما أراد به الخاص.

ثم تحدث عن «**جمل الفرائض**» التي أحكم الله -تعالى- فرضها بكتابه وبين كيف فرضها على لسان نبيه -صلى الله عليه وآله وسلّم- فتحدث في الصلاة والزكاة والحج، وعدد النساء، ومحرمات النساء، ومحرّمات الطعام.

ثم عقد بابًا للكلام عن «**العلل في الأحاديث**» تعرض فيه إلى مَا يكون بين الأحاديث من اختلاف ينشأ عن أسباب متعددة تعرض لبعضها كالاختلاف بسبب النسخ وبسبب الغلط في رواية الأحاديث، وبيّن بعض مَا ينشأ عنه الغلط في رواية الحديث كما تعرض لكثير من الأسباب الأخرى التي ينشأ عنها الاختلاف.

ثم تحدّث رحمه الله عن أبواب «**النهي**» وأقسامه، **وأوضح أنَّ الأحاديث يوضح بعضها بعضًا.**

ثم عقد بابًا «**للعلم**» فبين أنّه نوعان، هما: علم عامّة لا يسع بالغًا غير مغلوب على عقله جهله، وأكد أنّ هذا الصنف من العلم موجود كلّه نصًّا في كتاب الله تعالى، وموجودة تفاصيله بشكل عام عند جماهير المسلمين تتناقله أجيالهم عن رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- لا يتنازعون في حكايته، ولا في وجوبه عليهم، وهذا العلم العام لا يمكن فيه الغلط من الخبر ولا التأويل؟!!

أمّا الصنف الثاني فهو: مَا ينوب من فروع الفرائض، وما يخصُّ به من الأحكام وغيرها مما ليس فيه نصّ كتاب ولا في أكثره نصّ سنّة إلا من أخبار الخاصّة، «**أي: خبر واحد**». وقد مهد بهذا لمبحثين جاء بهما رحمه الله بعد ذلك، وهما:

باب خبر الواحد، فبيَّن المراد به، وشروطه وتعرّض للفرق بين **الشهادة والرواية**، وذكر مَا يقبل في خبر الواحد من الأمور، وما لا يكتفي به وحده فيه. ثم انتقل -رحمه الله- إلى الكلام عن حجيّة خبر الواحد والاستدلال عليها، ورد جميع الشبهات التي أوردها المخالفون بأسلوب استدلاليّ فيه الكثير من القوة والرصانة.

ثم انتقل إلى باب «**الإجماع**» فبيَّن حقيقته، ولماذا كان حجَّة عنده.

وبعد ذلك تكلم عن «**القياس**» فأوضح معناه، وماهيَّته، والحاجة إليه، وأنواعه، ومن له أن يقيس، ومن ليس له ذلك.

ثم عقد «**للاجتهاد**» بابًا بيَّن الأصل فيه من الكتاب، ثم من السنَّة ثم تحدث عن الصواب والخطأ في الاجتهاد.

ثم تحدث عن «**الاستحسان**»؛ أوضح فيه أنَّه لا يحل لأحد من المسلمين أن يستحسن على مَا يخالف الحديث، وأكَّد أنَّه ليس لأحد أن يثبت حكمًا شرعيًا إلا بكتاب أو سنَّة أو إجماع أو قياس، وبيَّن الفرق بين القياس والاستحسان.

ثم عقد بابًا للاختلاف بين أهل العلم، فبيَّن أنّ هذا الاختلاف نوعان: نوع محرم، وآخر ليس كذلك، فالاختلاف المحرم: هو كل اختلاف فيما أقام الله به الحجة في كتابه، أو على لسان نبيّه منصوصًا بيِّنًا.

وأما الاختلاف الجائز، فهو الاختلاف فيما يحتمل التأويل ويدرك قياسًا ثم استدل لما ذكره، ومثل للاختلاف الجائز، وذكر بعض أسبابه، وتناول نماذج مما اختلف فيه علماء الصحابة كالعدة والإيلاء والمواريث.

وفي هذا الباب تعرض -رحمه الله- إلى مذهبه في أقوال الصحابة إذا تفرقوا.

ثم ختم الرسالة في بيان مذهبه في مراتب الأدلة المذكورة، فقال: «**.. نحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليها التي لا اختلاف فيها، فنقول: لهذا حكمنا في الظاهر والباطن.**

وبحكم السنّة قد رُويت من طريق الانفراد لا يجتمع عليها فنقول: حكمنا بالحق في الظاهر، لأنَّه قد يكمن الغلط فيمن روى الحديث.

ونحكم بالإجماع، ثم القياس، وهو أضعف من هذا، ولكنَّها منزلة ضرورة؛ لأنَّه يحل القياس والخبر موجود».

ولقد ظهر من خلال مَا كتبه الإمام، الأصول المتفق عليها، والأصول المختلف فيها لدى السنَّة في ذلك العصر.

أمّا المتفق عليها فهي: الكتاب والسنَّة على الجملة.

وأما المختلف فيها، فهي السنَّة جملة لدى البعض، أو خبر «**الآحاد**» أو «**الخاصة**» كما يسميه الشافعيّ على وجه الخصوص. والمذهبان قد تولى الشافعيّ وغيره مناقشتهما وردهما بما لا مطمع بمزيد عليه في الرسالة، وفي «**جماع العلم**» وغيرهما.

(١) الإجماع، والخلاف في حجيَّته، وفي بعض أنواعه، وفيمن يعتبر إجماعهم، وفي الأمور التي يعتبر فيها الإجماع حجَّة، وفي إمكانيّة العلم به عند وقوعه.

(٢) اختلفوا في كل من القياس والاستحسان اختلافًا تناول مفهوميهما، وحقيقة كل منهما، وحجيَّته، وإمكانيَّة العمل به، وطريقته، والأمثلة التي يمكن أن ترجع إلى أي منهما من عمل الصحابة.

(٣) كما كان الاختلاف بيننا في مفاهيم «**الأمر والنهي**» ودلالة كل منهما وأثره في سائر الأحكام الفقهيّة. ويلاحظ في هذا المجال أنَّ الأئمَّة الأربعة في هذا العصر لم يكن استعمال المصطلحات المحدَّدة كالتحريم والإيجاب وغيرهما شائعًا في لغاتهم وتعابيرهم، بل حدث ذلك بعدهم كما يؤكد ابن القيم[١٢٠].

أمّا الأدلة الأخرى فيما يذكره الأصوليّون ضمن الأدلة المختلف فيها فكذلك لم ترها عند الأئمة في هذا العصر ظاهرة في تعابيرهم كالعرف والعادة والاستصحاب وغيرها.

---

[١٢٠] إعلام الموقعين (٣٢/١).

«أصول الفقه» بعد الإمام الشافعيّ:

لقد سيطرت «**رسالة**» الإمام الشافعيّ وما طرح فيها منذ ظهورها على الدراسات الأصوليَّة وانقسم العلماء إلى فريقين: فريق تقبّل الرسالة، وحولها إلى قاعدة حجاج عن مذهبه، وهم جمهور «**أهل الحديث**». وفريق رفض معظم مَا جاء فيها، وأدرك أنَّ عليه أن يرد على صاحبها مَا أورده مما يخالف مذهبه قبل أن يتأثَّر الناس بما جاء فيها، وهذا ينطبق على جمهور «**أهل الرأي**»، والمخالفين في الأمور التي تعرض لها الإمام في رسالته.

وقد ذكر ابن النديم مَا كُتب بعد «**الرسالة**» في علم «**أصول الفقه**»، فنسب للإمام أحمد بن حنبل (توفي سنة ٢٣٣هـ) كتاب «**الناسخ والمنسوخ**» وله كتاب «**السنة**» وهو أقرب إلى كتب التوحيد والعقائد من كتب الأصول، طبع في مكة سنة (١٣٤٩هـ) والكتاب جاء بصيغتين: كبرى، وهي المشار إليها، ولها نسخ خطية في دار الكتب المصريَّة وفي الظاهريَّة. كما طبعت بالقاهرة بدون تاريخ.

أمّا «**السنَّة**» في صيغته الصغرى فهو في اعتقاد أهل السنَّة، طبع بالقاهرة بدون تاريخ. وله كتاب «**طاعة الرسول**» -صلى الله عليه وآله وسلّم- نقل عنه ابن القيم في إعلام الموقعين، ويبدو أنّه كان يمتلك نسخة منه، وقد بحثنا عن الكتاب في كثير من الأماكن فلم نعثر عليه، وظاهر مما نقل ابن القيم عنه أنّه كتاب أصوليٌّ تناول فيه مباحث السنة –كما يتناولها الأصوليُّون -، فلعل الكتاب فقد بعد ذلك التاريخ، أو أنّه أدمج أثناء التجليد مع أي كتاب من الكتب الأخرى، أو ضاعت منه ورقة العنوان فلم يعد من الممكن العثور عليه إلا بطريق الاستقراء والتتبُّع، ولعله يكشف في وقت لاحق.

كما نسبت المصادر لداود الظاهريّ (توفي سنة ٢٧٠هـ) كتاب في«**الإجماع**» و«**إبطال التقليد**» و«**الخبر الموجب**» و«**الخصوص والعموم**» و«**المفسّر والمجمل**» و«**الكافي في مقابلة المطلبيّ**» –يعني الشافعيّ- وكتاب «**مسألتين خالف فيهما الشافعيّ**»[١٢١].

أصول الحنفيّة:

وفي هذه الفترة عكف علماء الحنفيّة على دراسة رسالة الشافعيّ للرد على مَا خالفهم فيه، واستخلاص أصول لفقههم من فتاوى الإمام أبي حنيفة -رحمه الله- في المسائل الجزئيّة التي عرضت له والتأهيل لها.

فكتب عيسى بن أبان (توفي سنة ٢٢٠هـ) كتابًا في «**خبر الواحد**» وكتاب «**إثبات القياس واجتهاد الرأي**».

وكتب البرزعي (توفي سنة ٣١٧هـ) «**مسائل الخلاف**»، له نسخة في الزيتونية بتونس في (٢٣٦) ورقة وهو برقم (١٦١٩).

وكتب أبو جعفر الطحاويّ (توفي سنة ٣٢١هـ) «**اختلاف الفقهاء**» الذي اختصره الجصاص (توفي سنة ٣٧٠هـ)، وله نسخة في القاهرة. راجع لمعرفة أوصافها فهرس معهد المخطوطات (١ /٣٢٩) كما طبع.

وكتب الكرابيسيّ النجفيّ (توفي ٣٢٢هـ) كتابه «**الفروق**» له نسخة خطيّة في أحمد الثالث وفيض الله في استنابول.

كما نسب لابن سماعة (٢٣٣هـ) كتب أصوليَّة لم تذكر أسماؤها[١٢٢].

وكتب الكنانيّ (توفي سنة ٢٨٩هـ) كتاب «**الحجّة في الرد على الشافعيّ**» كما صنّف علي بن موسى القُمِّي الحنفيّ (توفي سنة ٣٠٥هـ) كتاب «**ما خالف فيه الشافعيّ العراقيّين في أحكام القرآن وإثبات القياس والاجتهاد وخبر الواحد**»

---

[١٢١] وقال محمد فؤاد سركين في تاريخ التراث العربيّ (٢/٢٢٨-٢٢٩) عن آثار داود الظاهري (ذكر ابن النديم أسماء حوالي ١٥٧ كتابًا لداود الظاهري ويبدو أنّهلم يصل إلينا منها أي كتاب) اهـ. وأسماء الكتب التي ذكرها مذكورة في الفهرست لابن النديم، انظر الفهرست ص ٢٧٢.

[١٢٢] انظر: الفهرست لابن النديم (ص ٢٥٨-٢٥٩).

وكتب الكرخيّ (توفي سنة ٣٤٠هـ) «**أصوله**» المعروفة والمطبوعة بالقاهرة ضمن مجموعة بدون تاريخ.

وكتب أبو سهل النوبختيّ (٢٩٣هـ تقريبًا) من الإماميّة كتاب «**نقض رسالة الشافعيّ**» و«**إبطال القياس**» و«**الرد على ابن الراوندي في بعض آرائه الأصوليّة**».

كما كتب ابن الجنيد (توفي سنة ٣٤٧هـ) من الزيديّة كتاب «**الفسخ على من أجاز النسخ لما تم شرعه وجل نفعه**» و«**الإفهام لأصول الأحكام**».

أمّا الشافعيّة فقد كتب أبو ثور (توفي سنة ٢٤٠هـ) منهم كتاب «**اختلاف الفقهاء**». ولأبي عبد الله محمد بن نصر المروزيّ (توفي سنة ٢٩٤هـ) كتابًا في «**اختلاف الفقهاء**» أيضًا. وكتب أبو العباس بن سريج (توفي ٣٠٥هـ) في الرد على عيسى بن أبان، وناظره محمد بن داود الظاهري فيما خالفوا فيه الشافعيّ. وكتب إبراهيم بن أحمد المرزوي (٣٤٠هـ) كتابي «**العموم والخصوص**» و«**الفصول في معرفة الأصول**»[١٢٣]. كما عكف بعضهم على شرح «**الرسالة**» فشرحها أبو بكر الصيرفيّ (توفي سنة ٣٣٠هـ)، وأبو الوليد النيسابوريّ (توفي سنة ٣٦٥ أو ٣٦٣هـ)، وأبو بكر الجوزقي (توفي سنة ٣٨٨هـ)، وأبو محمد الجوينيّ «**والد إمام الحرمين**»، ونسبوا لخمسة آخرين شروحًا للرسالة أيضًا، وهم: أبو زيد الجزولي، ويوسف بن عمر، وجمال الدين أفقهسي، وابن الفاكهاني، وأبو القاسم: عيسى بن ناجي. ولم يظهر حتى الآن أيٌّ من هذه الشروح التي كان العلماء ينقلون عن بعضها إلى مَا بعد القرن السابع الهجريّ. وقد ذكر الشيخ مصطفى عبد الرازق[١٢٤] أنَّ المكتبة الأهليّة بباريس تحتفظ بنسخة من شرح الجوينيّ على الرسالة، ونقل منها بعض النصوص، وحاولنا العثور عليها هناك فلم نوفق فلعلَّها وضعت ضمن كتب علم آخر، أو باسم مغاير فتحتاج إلى استقراء بطريق تصفح سائر المخطوطات المحفوظة مما لا يتيسر إلا نادرًا، ويحتاج إلى فترة زمنيّة كافية، يقضيها الباحث في المكتبة.

---

[١٢٣] الفهرست (ص ٢٩٩).

[١٢٤] في كتاب تمهيد لتاريخ الفلسفة.

تطور علم «أصول الفقه» بعد الشافعيّ:

إنّ مَا ذكرنا من العسير أن يعتبر تطورًا حقيقيًّا في هذا العلم، فإنّه —كما رأينا- يدور في الكثير الغالب حول الرسالة نقضًا أو تأييدًا أو شرحًا يكاد لا يخرج عن ذلك، وبقى الأمر كذلك حتى دخل القرن الخامس —كما أسلفنا-، وفيه بدأ مَا يمكن اعتباره تطوُّرًا لهذا العلم بعد وضعه وجمعه.

ففي هذه الفترة انبرى القاضي الباقلاّنيّ (توفي سنة ٤٠٣هـ)، والقاضي عبد الجبار الهمدانيّ (توفي سنة ٤١٥هـ) لإعادة كتابة موضوعات الأصول جميعها. يقول الزركشي في كتابه «**البحر المحيط**»: «**حتى جاء القاضيان؛ قاضي السنَّة أبو بكر الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسَّعا العبارات، وفكّا الإشارات وفصّلا الإجمال، ورفعا الإشكال**».

ومن هنا استحق القاضي الباقلاّنيّ لقب (شيخ الأصوليّين)[١٢٥] بعد أن كتب كتابه «**التقريب والإرشاد**» وهو كتاب لم يظهر إلى الآن فلعله في بعض خزائن المخطوطات، فالأصوليّون ظلوا ينقلون عنه إلى القرن التاسع الهجريّ.

كما كتب القاضي عبد الجبار كتابه «**العهد**» أو «**العمد**» وشرحه.

وقد اختصر «**تقريبَ القاضي**» إمام الحرمين (توفي سنة ٤٧٨هـ) بكتاب سمّاه «**التلخيص**» أو «**الملخَّص**» تحتفظ بعض خزائن المخطوطات بأوراق منه[١٢٦] والأصوليّون الذين جاءوا بعده نقلوا عن ملخصه الكثير من آراء القاضي.

كما ألّف كتابه «**البرهان**» على نحو كتاب «**القاضي**» من حيث شموله لكل المباحث الأصوليَّة، وتحرره في منهجه، وسيره مع الدليل حيث كان، حتى إنَّه وهو الأشعريّ الشافعيّ قد خالف إماميه الأشعريّ والشافعيّ في مسائل كثيرة جعلت أصحابه الشافعيّة ينصرفون عن شرحه، وإيلائه من العناية مَا يستحق وإن كانت كتبهم تكثر النقل عنه. وشرحه عالمان من علماء المالكيّة هما الإمام أبو عبد الله المازريّ (توفي سنة ٥٣٦هـ)، وأبو الحسن الأبياريّ (٦١٦هـ)، ثم جمع بين الشرحين مالكيّ ثالث هو أبو يحيى، وكل هؤلاء قد تحامل على إمام

---

[١٢٥] كما في نفائس القرافي في مواضع متعددة منها (١/١٩-١).

[١٢٦] قام تحقيق بعض الأوراق التي عثر عليها أخونا وتلميذنا أ.د. محمد بن عبد الرازق الدويش، وقام بطبعها في مجلد متوسط. وكانت في الاجتهاد.

الحرمين لما رأوا من جرأته في الرد على الإمام الأشعري فيما خالفه فيه، وردّه على الإمام مالك في مسألة «**المصالح المرسلة**»[١٢٧].

كما أنَّ إمام الحرمين قد وضع لكتابه مقدِّمات خلت من معظمها رسالة الإمام فقد بدأ بالكلام على مَا يجب على من يريد الخوض بعلم من معرفة مصادره ومعناه، فأوضح أنَّ مصادر «**أصول الفقه**» هي الكلام والعربيّة والفقه، ثم تعرض إلى الأحكام الشرعيّة والتكليف والأهليّة وعوارضها، ثم فصَّل الكلام في مدارك العلوم وبيان مَا يدرك بالعقل، وبين مدارك العلوم في الدين، وذلك كلُّه قدَّم به على مباحث «**البيان**» التي بدأ الإمام الشافعيّ بها رسالته.

وحين انتقل إلى «**البيان**» وبعده الموضوعات الأخرى التي وردت في «**الرسالة**» لاحظنا أنّه قد نزع إلى تحديد «**البيان**» بشكل أدق من تحديد الإمام الشافعيّ له؛ فبيَّن ماهيَّته، والاختلاف فيه، ومراتبه، ومسألة أخرى لم تأخذ من اهتمام الإمام الشافعيّ شيئًا، تلك هي مسألة «**تأخير البيان إلى وقت الحاجة**» واختلافهم فيه، ولكنَّه في الكلام عن «**مراتب البيان**» نقل المراتب الخمسة التي ذكرها الإمام الشافعيّ وأيد مَا أورده عليه أبو بكر بن داود الظاهريّ. ثم ذكر «**مراتب البيان**» عند بعض الفقهاء. واختار أنّ «**البيان**» عنده هو الدليل، وهو نوعان: عقليّ وسمعيٌّ؛ فأمّا الدليل السمعيّ فالمستند فيه المعجزة فكل مَا كان أقرب إلى المعجزة فهو أولى بالتقديم، وما بَعُد في الرتبة أخِّر. فالأول الكتاب، والسنَّة المتواترة، ثم الإجماع، ثم خبر الواحد والقياس.

ثم تطرق إلى اللُّغات وأوضح أنَّ الأصوليّين يعتنون من مباحث الُّلغات بما أهمله أئمّة العربيّة من كلام على الأوامر والنواهي والعموم والخصوص، وغيرها مما تعرض له الإمام الشافعيّ بطريقته.

وقد أشار خلال ذلك إلى بعض مَا ذكره القاضي الباقلاني مما يشير بوضوح إلى أنَّ هذه الإضافات على منهج الإمام الشافعيّ قد سبقه بها القاضي الباقلانيّ.

وإمام الحرمين من أبرز شيوخ الإمام محمد أبي حامد الغزاليّ (توفي سنة ٥٠٥هـ) ومن الطبيعيّ أن يتأثّر الغزالي بشيخه، وللغزاليّ في الأصول كتب أربعة؛ أولها «**المنخول**» وهو كتاب متوسط الحجم، مطبوع كأنه ألفه للمبتدئين في الأصول، أو المتوسطّين فيه، وكتاب

---

[١٢٧] قد طبع البرهان في قطر طبعة نفيسة وحقق. في قطر بتحقيق د. عبد العظيم الديب.

آخر أحال عليه في «**المستصفى**»[١٢٨] ولا يعرف عنه غير عنوانه الذي ذكره، وهو «**تهذيب الأصول**» و«**شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**» الذي حققه العالم الراحل الشيخ حمد الكبيسي -يرحمه الله- وطبع في بغداد سنة ١٣٩٠هـ-١٩٧١م وموسوعته الأصوليّة، وخاتمة كتبه في هذا العلم «**المستصفى**» الذي طبع عدة مرات في مصر وغيرها. وقد ألفه بعد أن خرج من خلوته، بدأه بمقدمة أتى بها على معظم مباحث علم المنطق الأرسطيّ الذي كان شديد الاهتمام به فأتى على الحد وشروطه وأقسامه. وتكلم عن الدليل وأقسامه، ثم بدأ بالكلام على أقطاب الكتاب الأربعة التي أتى بها على جميع المباحث الأصوليّة التي عنى بها شيخه إمام الحرمين وسابقوه كالقاضي الباقلاني، وإذا كان لشيخه آراء قد انفرد بها، وخالف إماميه الشافعيّ والأشعري، فإنّ للغزاليّ -أيضًا- آراء خاصة تفرّد بها عن سابقيه ارتضاها البعض وأخذها عليه الآخرون.

هذه أهم جوانب التطوير التي يمكن تسجيلها للشافعيّة في هذا العلم.

جهود المعتزلة:

أمّا الفريق الثاني الذي ساهم في هذا التطوير -فهم المعتزلة- فبعد أن كتب القاضي عبد الجبار كتابه «**العمد**» أو «**العهد**» وشرحه، وسجل بعض آرائه الأصوليَّة في موسوعته التي عثر على بعض أجزائها، وطبعت في القاهرة، وهو «**المغنى**» حيث أفرد الجزء السابع عشر منه للمباحث الأصوليَّة.

وكما اهتم إمام الحرمين بكتب القاضي الباقلانيّ فقد أهتم أبو الحسين البصريّ المعتزليّ (توفي سنة ٤٣٥هـ) بكتب القاضي عبد الجبار فشرح كتابه «**العهد**» أو «**العُمَد**» ولما شعر بطول هذا الشرح قام بتلخيصه في كتابه المعروف «**المعتمد**» وهو مطبوع متداول.

وفي هذه الفترة كتب الشيخ أبو إسحاق الشيرازي (توفي سنة ٤٧٦هـ) كتابيه «**اللمع**» و«**التبصرة**»، وكلاهما مطبوع متداول.

كما كتب القاضي أبو يعلي الفرَّاء الحنبليّ كتابه الأصوليّ «**العدة في أصول الفقه**» الذي حقق ونشر في المملكة العربيّة السعودية سنة (١٤٠٠هـ-١٩٨٠م). وكتب ابن عقيل

---

[١٢٨] راجع (١/١٨٧).

البغداديّ - من الحنابلة أيضًا - «**الواضح في الأصول**»، وكتب أبو الخطاب كتابه الأصوليّ الشهير «**التمهيد**» وقد قام بعض الباحثين في الآونة الأخيرة بتحقيقه، وقد طبع في مكة.

والكتب التي ألّفها المالكيّة -في هذه الفترة - «**عيون الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار**» له نسخة في القرويّين بفاس[١٢٩]، واعتبره الشيرازي أفضل كتب المالكيّة في الخلاف، ألفه ابن القصّار البغدادي (توفي سنة ٣٩٨هـ) و«**مقدمة في أصول الفقه**» لها نسخة في مكتبة الأزهر للمؤلف نفسه.

وقد سارت كتب الشافعيّة والحنابلة والمالكيّة والمعتزلة على نمط متقارب في التبويب والتنظيم غلب عليه اسم «**طريقة المتكلمين**».

الحنفيّة ودورهم في كتابة الأصول:

ذهب بعض مؤرخي «**أصول الفقه**» إلى أنَّ أبا يوسف القاضي، ومحمد بن الحسن رحمهما الله قد كتبا في الأصول[١٣٠]. ولكن هذه الدعوى لم تثبت.

وقد نقل صاحب «**كشف الظنون**»[١٣١] عن علاء الدين قوله في كتابه «**ميزان الأصول**»: اعلم أنَّ «**أصول الفقه**» فرع لعلم أصول الدين، فكان من الضروريّ أن يقع التصنيف فيه على اعتقاد مصنّف الكتاب، وأكثر التصانيف في «**أصول الفقه**» «**لأهل الاعتزال**» المخالفين لنا في الأصول، و«**لأهل الحديث**» المخالفين لنا في الفروع ولا اعتماد على تصانيفهم.

وتصانيف أصحابنا قسمان: قسم وقع في غاية الإحكام لصدوره عن جمع الأصول والفروع، مثل «**مأخذ الشرع**» و«**الجدل**» لأبي منصور الماتريدي (توفي سنة ٣٣٣هـ).

---

[١٢٩] وانظر بروكلمان الملحق (٢/٩٦٣ رقم ٤٩).

[١٣٠] راجع مناقب المكيّ (٢/٢٤٥) ومقدمة أصول السرخسي (١/٣)، ومفتاح السعادة (٢/٣٧)، والفهرست لابن النديم الذي استند جميع من ادعى ذلك إلى عبارته في ترجمة محمد بن الحسن: «**وإن له في الأصول كتاب الصلاة، الزكاة، الحج**» وظاهر أنّه يريد بهذا أصول الدين.

[١٣١] انظر (١/١١٠-١١١).

وقسم وقع في نهاية التحقيق في المعاني، وحسن الترتيب لصدوره ممن تصدى لاستخراج الفروع من ظواهر المسموع، غير أنّهم لما لم يهمروا في دقائق الأصول، وقضايا العقول، فأفضى رأيهم إلى رأي المخالفين في بعض الفصول، ثم هجر القسم الأول؛ إمّا لتوحُّش الألفاظ والمعاني، وإما لقصور الهمم والتواني.

وفي هذا القول مجال كبير للنظر، وإن صدر عن حنفيّ، ولكنّه قريب إلى الواقع في بيان دور الحنفيّة في تطوير «**أصول الفقه**»، ففي الفترة الأولى انصرف علماؤهم قبل الماتريديّ لمناقشة بعض مَا ورد في رسالة الإمام الشافعيّ كما فعل عيسى بن أبان وغيره.

أمّا في الفترة التالية لتلك فإنّ من أبرز مَا كتبوا «**أصول الكرخي**»، (توفي سنة ٣٤٠**هـ**)، وهي صفحات معدودة طبعت مع كتاب أبي زيد الدبوسي «**تأسيس النظر**» المطبوع في القاهرة طبعات عدة.

وتلاه الجصاص (توفي سنة ٣٧٠**هـ**) فكتب «**أصوله**» ليكون مقدمة لكتابه «**أحكام القرآن**» وقد حققه أحد الباحثين رسالة للدكتوراه وطبع في الكويت.

ويمكن أن يعتبر بدء التطوير في كتابه «**أصول الفقه عند الحنفيّة**» على يد الإمام أبي زيد الدبوسي (توفي سنة ٤٣٠**هـ**)، فقد كتب كتابيه «**تقويم الأدلة**» حققه أو حقّق بعضه أحد الباحثين، ولم يطبع إلى الآن، و«**تأسيس النظر**»، وقد استفاد أبو زيد من أصول سابقيه خاصة الكرخي والجصّاص، ولكنّه وسَّع وفصَّل، كما تطرّق بإشارات موجزة إلى مَا اتفق فيه الحنفيّة مع غيرهم، وما اختلفوا فيه من الأصول.

وتبعه فخر الإسلام البزدوي (توفي سنة ٤٨٢**هـ**) فألّف كتابه الشهير «**كنز الوصول إلى معرفة الأصول**» فتناول فيه المباحث الأصوليّة عامّة، وقد اهتم الحنفيّة فيه كثيرًا وكتبوا عليه شروحًا كثيرة أهمها وأحسنها «**كشف الأسرار**» لعبد العزيز البخاري (توفي سنة ٧٣٠**هـ**)، وقد طبع في الأستانة ومصر طبعات عديدة.

كما كتب شمس الأئمَّة السرخسيّ (توفي سنة ٤٢٣**هـ**) «**أصول السرخسي**» المطبوع بجزئيّن في مصر، والكتاب يعتبر نسخة معدّلة عن كتاب «**تقويم الأدلة**» للدبوسيّ وقد استأثر كتابا البزودي والسرخسي باهتمام علماء الأصول من الحنفيّة وعكفوًا عليها فترة طويلة.

ومما تقدم يتضح أنَّ «**أصول الفقه**» بوصفه علمًا مخصوصًا قد تكامل نموه واتضحت مباحثه وانحصرت مسائله في القرن الخامس، وفيه دوّن علماء المذاهب أصولهم بشكل كامل. أو قريب من الكمال.

طريقة الشافعيّة أو المتكلمين وطريقة الحنفيّة:

وقد تم تدوين الأصول بطريقتين إحداهما عرفت «**بطريقة الشافعيّة، أو المتكلمين**»، وهي الطريقة التي سار عليها الشافعيّة والمالكيّة والحنابلة والمعتزلة[١٣٢] وقد غلب عليها لقب «**طريقة المتكلمين**» لأنّ الكتب المكتوبة بهذه الطريقة اعتاد أصحابها أن يقدموا لها ببعض المباحث الكلامية كمسائل «**الحسن والقبح**» و«**حكم الأشياء قبل الشرع**» و«**شكر المنعم**» و«**الحاكم**».

ولأنهم يسلكون في تقرير قواعد الأصول مسلكًا استدلاليًّا قائمًا على تقرير القواعد، والاستدلال على صحتها، والرد على المخالفين من غير أن يولوا الفروع التي تندرج تحت هذه القواعد كبير اهتمام، أو يراعوا تطبيق الفروع عليها. وهذا لا يعني أن أصولهم لم تختلف لوجود اختلافات كثيرة بينهم في الأصول ولكنّها طريقة في كتابة الأصول والتأليف فيه.

طريقة الحنفيّة:

أمّا الحنفيّة فقد سلكوا في كتابة أصولهم سبيل تقرير القواعد الأصوليّة على مقتضى الفروع المنقولة عن أئمتهم، فالقاعدة مستنبطة من الفروع دائرة حولها، لا العكس، فالدارس لـ«**أصول الفقه**» بهذه الطريقة يجمع الفروع التي أفتى بها الأئمة، ويقوم بتحليلها، وتقرير أنَّهم إنّما أفتوا بها بناءً على أصول يتوصَّل إليها فيقررها قواعد تأصيليّة لتلك الفتاوى.

يقول الدهلويّ «**... واعلم أنّي وجدت بعضهم يزعم أنّ بناء الخلاف بين أبي حنيفة والشافعيّ -رحمهما الله- على أصول مخرجة على أقوالهم، وعندي: إنّ المسألة القائلة بأنَّ الخاص مبيّن، ولا يلحقه البيان، وأنّ الزيادة نسخ، وأنّ العام قطعيٌّ كالخاصّ، وأن لا ترجيح بكثرة الرواية، وأنّه لا يجب العمل بحديث غير الفقيه إذا انسّد باب الرأي، وأن لا عبرة بمفهوم الشرط والوصف أصلا، وأنَّ موجب الأمر هو الوجوب البتَّة، وأمثال ذلك:**

---

(١٣٢) وكل فريق من هؤلاء كان يزيد علماؤه في كتبهم الأصول التي ينفردون بها عن غيرهم، ويبينون مَا يخالف قواعدهم بنفس الأسلوب الاستدلالي المشار إليه.

أصول مخرجّة على كلام الأئمّة، وأنّه لا تصح بها رواية عن أبي حنيفة وصاحبيه، وأنّه ليست المحافظة عليها، والتكلُّف في جواب مَا يرد عليها من صنائع المتقدّمين في استنباطاتهم كما يفعله البزدوي وغيره، أحق من المحافظة على خلافها والجواب عما يرد عليه[١٣٣]**، ثم استطرد رحمه الله في ضرب الأمثلة على ذلك.**

علم أصول الفقه في القرن السادس وما تلاه:

بعد أن ضمت مباحث هذا العلم ومسائله في الكتب الأربعة «العهد» و«المعتمد» و«**البرهان**» و«**المستصفى**» على طريقة المتكلمين، قام إمامان جليلان من أئمة المتكلمين بتلخيص هذه الكتب الأربعة؛ هما الإمام فخر الدين الرازي (توفي سنة ٦٠٦هـ) الذي لخصها بكتابه «**المحصول**» الذي تشرفت بتحقيقه، وقامت جامعة الإمام بطبعه ونشره بست مجلدات كبار، قامت مؤسّسة الرسالة بإعادة طبعه، ويجري الاستعداد –الآن- لإعادة طبعه للمرّة الثالثة.

والإمام سيف الدين الآمدي (توفي سنة ٦٣١هـ) قد لخصها في كتابه «**الإحكام في أصول الأحكام**» الذي طبع في الرياض والقاهرة وغيرهما.

والكتابان من الكتب المبسوطة الميسّرة بالنسبة إلى غيرها، والمحصول أوضح عبارة وأكثر تفصيلا من «**الإحكام**». وتوالت الاختصارات والشروح والتعليقات على هذين الكتابين فاختصر «**المحصول**» تاج الدين الأرموي (توفي سنة ٦٥٦هـ) بكتابه «**الحاصل**» الذي حقق رسالة للدكتوراه في الأزهر، ولم ينشر إلى الآن –في حدود علميّ-. واختصره محمود الآرموي (توفي ٦٧٢هـ) بكتابه «**التحصيل**» وقد حقق، ولم ينشر كذلك –بحسب اطلاعي-. واختصره الفخر الرازيّ نفسه بكتاب سماه «**المنتخب**» قام أحد الباحثين بتحقيقه بإشرافي، واختصر «**الحاصل**» القاضي البيضاوي (توفي سنة ٦٨٥هـ) بكتابه «**منهاج الوصول إلى علم الأصول**» اختصارًا شديدًا بلغ حد الألغاز، فانبرى لشرحه كثيرون، وأحسن شروحه شرح الإسنويّ (توفي سنة ٧٧٢هـ) المسمى بـ «**نهاية السؤل**»، وهو الذي

---

[١٣٣] انظر حجة الله البالغة (١/٣٣٦-٣٤١)، وكتاب الدهلوي «**الإنصاف في بيان سبب الاختلاف**» (ص ٣٨-٤٠) طبعة السلفية.

عكف عليه المشتغلون بهذا العلم فترة طويلة من الزمن، ولا يزال الشافعيّة من الأزهريّين عليه عاكفين قبل أن يهمل الأزهريّون الكتب، وينصرفوا إلى مذكّرات الأساتذة والمدرسين..

أمّا كتاب الآمديّ «**الإحكام**» فقد اختصره ابن الحاجب المالكيّ (توفي سنة ٦٤٦هـ) بكتابه الشهير لدى المالكيّة «**منتهى السؤل والأمل في علميّ الأصول والجدل**» وأفضل شروحه المتداولة شرح عضد الدين (توفي سنة ٧٥٦هـ)، وعليه حواشٍ وتعليقات كثيرة.

وكل هذه الكتب كتبت على «**طريقة المتكلمين**» تقرَّر القواعد، وتقام الأدلة عليها، ويحاول المخالفون هدم تلك الأدلّة حتى يسلّم أحد الفريقين بالقواعد المطروحة.

أمّا الحنفيّة فقد شغل أصوليّوهم كذلك بالعكوف على دراسة كتابي «**البزدوي والسرخسيّ**»، وظل الحال كذلك حتى أواخر القرن السادس وأوائل القرن السابع حيث اتجه الأصوليّون إلى طريقة جديدة في كتابة الأصول هي: طريقة الجمع بين طريقتي المتكلمين والحنفيّة لتخرج كتب تجمع أصول الفريقين، وتوائم بين الطريقتين:

فكتب مظفر الدين الساعاتيّ (توفي سنة ٦٩٤هـ) كتابه «**بديع النظام الجامع بين كتابي البزدويّ والإحكام**»، وهو من الكتب المطبوعة المتداولة.

وكتب صدر الشريعة (توفي سنة ٧٤٧هـ) كتابه «**تنقيح الأصول**» لخص فيه «**المحصول وأصول البزدوي ومختصر ابن الحاجب**»، ثم شرح كتابه هذا بشرح سماه «**التوضيح**» كتب عليه التفتازاني (توفي سنة ٧٩٢هـ) حاشية سمّاها «**التلويح**»، والتنقيح والتوضيح والتلويح كلها مطبوعة متداولة، وكتب تاج الدين السبكيّ من الشافعيّة كتابه الشهير «**جمع الجوامع**»، ذكر في مقدمته أنّه جمعه من مائة كتاب أصوليّ وقد اهتم الكثيرون بشرحه والتعليق عليه، وأهم شروحه وأكثرها تداولا شرح الجلال المحليّ الذي بقي عمدة الدراسات الأصوليَّة لدى الشافعيّة خاصة. كما شرحه بدر الدين الزركشيّ (سنة ٧٩٤هـ) بشرح سماه «**تشنيف المسامع**» طبعت قطعة منه في القاهرة مع تعليقات للشيخ المطيعي - رحمه الله - (سنة ١٣٥٤هـ) وقام أحد الباحثين بجامعة الإمام بتحقيق قسم منه رسالة للدكتوراه.

كما كتب الزركشيّ كتابه «**البحر المحيط**» جمع فيه أقوال الأصوليّين مما يزيد على مائة مصنّف. قام الدكتور محمد عبد الرازق الدويش بتحقيقه بإشرافنا رسالة للدكتوراه، وقد

أنجز تحقيق المجلّد الأول منه وهو جاهز للطباعة، وطبعت وزارة الأوقاف الكويتيَّة نسخة مصححة منه.

وكتب ابن قدامة (٦٢٠هـ) من الحنابلة كتابه «**روضة الناظر وجنة المناظر**» لخص فيه «**المستصفى**» للغزاليّ وضم إليه فوائد أخرى مما خالف فيه الحنابلة غيرهم، وقد طبع عدة مرات، وعني به الحنابلة، واستغنوا به عما عداه. وقد اختصر الروضة سليمان الطوفيّ (٧١٦هـ)، ثم شرح مختصره بمجلدين.

وكتب القرافي (٦٨٤هـ) من المالكيّة كتابه «**تنقيح الفصول في اختصار المحصول**» كما شرح «**المحصول**» بكتاب ضخم سماه «**نفائس الأصول**» جرى تحقيق بعضه بإشرافنا في الرياض .على يد أ .د. عياض بن نامي السلميّ، و لم يطبع لحد الآن.

وهناك كتب أصوليّة أخرى جرى تحقيقها ونشر بعضها بعد ما ذكرنا لعلماء المدرستين، وكل ما طبع مما ذكر أو لم نذكر متداول معروف.

الفصل السادس

مباحث الاجتهاد:

كانت مباحث «**الاجتهاد**» في الكتب الأصوليّة تأخذ بابًا أو كتابًا من أبواب أو كتب تلك الكتب، يتناول فيه الأصوليّون –عادة- تعريف الاجتهاد وبيان شروطه وأنواعه والكلام عن تعبُّد رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- بالاجتهاد أم لا؟ وهل يجوز الاجتهاد فيه؟ ولما لا يجوز. ثم يتناول «**مباحث التقليد**» بالأسلوب نفسه.

وفي القرن الثامن كتب إبراهيم بن موسى الشاطبي (توفي سنة ٧٩٠هـ) كتابه «**الموافقات**» الذي تكلم فيه عن «**الاجتهاد**» باعتباره عمليّة فكريّة تعتمد على دعامتين: **الدعامة الأولى:** معرفة تامّة بقواعد اللُّغة العربيّة، وللمؤلفين الآخرين في «**أصول الفقه**».

أمّا **الدعامة الأخرى** «**للاجتهاد**» –في نظره-: فكانت المعرفة بمقاصد الشارع الحكيم مما شرع. هذه المقاصد مَا كان الأصوليُّون الذين سبقوا الشاطبي يولونها الكثير من العناية؛ بل كانوا يذكرونها في ثنايا الكلام عن أقسام «**العلَّة**» أمّا الشاطبي فقد وضع كتابه هذا للكلام في هذا الموضوع، وهو بالغ الخطر، شديد الأهمَّية، ضروريّ لإدراك حكم الشارع ومقاصده. ولكن هذا الكتاب قد لقي من إهمال الباحثين في الأصول مَا لا يستحق، لما استقر في أذهان الدارسين من أنَّ التعليل بالحِكَم لا يجوز، لأنَّها غير منضبطة، وما دام الأمر كذلك فإن البحث فيها –متداول- وليت القائمين على تدريس «**أصول الفقه**» أو وضع مناهجه يلفتون أنظار الدارسين إليه، خاصَّة أولئك الذين يدرسون مباحث «**القياس والتعليل والاجتهاد**» وقد عنى الشيخان الجليلان ابن عاشور وعلاّل الفاسي بالكتابة في مقاصد الشريعة في عصرنا هذا.

وألف ابن الهمام (توفي سنة ٨٦١هـ) كتابه «**التحرير**»، وشرحه تلميذه ابن أمير الحاج (توفي سنة ٨٧٩هـ) بشرح سماه «**التقرير والتحبير**» والكتاب وشرحه مطبوعان، وهو من الكتب التي كتبت بطريقة الجمع بين طريقتي «**الحنفيّة والمتكلمين**» وله شرح آخر مطبوع لأمير باشاده اسمه «**تيسير التحرير**».

وكتب القاضي علاء الدين المرداوي (توفي سنة ٨٨٥هـ) مختصرًا «**لأصول ابن مفلح**»[١٣٤] (توفي سنة ٧٦٣هـ) سماه «**تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول**» وقد قام بتحقيقه أحد الباحثين، ويتوقع نشره قريبًا كما حقق أصول ابن مفلح نفسه.

وألف بعد ذلك ابن النجار الفتوحي الحنبلي «**مختصرًا**» «**لتحرير المرداوي**» ثم شرح ذلك المختصر بشرح جيّد يعتبر من أجمع الكتب الأصوليَّة المتأخرة وأحسنها وقد طبع في مصر ناقصًا، ثم حققه أستاذان جليلان هما الدكتور نزيه حماد والدكتور محمد الزحيلي. وقام بطبعه ونشره مركز البحث العلميّ في كليّة الشريعة بمكة المكرمة.

وفي القرن الثاني عشر الهجري كتب محب الله بن عبد الشكور البهاريّ الحنفيّ (توفي سنة ١١١٩هـ) كتابه الأصوليّ «**مسلَّم الثبوت**»، وهو من أدق وأجمع مَا كتب متأخرو الحنفيّة، وقد طبع منفردًا كما طبع مع شرح له في الهند، وطبع مع شرحه المشهور «**فواتح الرحموت**» بحاشية «**مستصفى الغزالي**» عدة طبعات.

وهذه الكتب –كلّها- قد كتبت بالطرق التي تقدم ذكرنا لها، وكلها كانت تتركز حول إبراز مذاهب أصحابها، وإبطال مذاهب المخالفين، ولم نجد منذ القرن السادس الهجريّ حتى يومنا هذا كتبًا عنيت بتقديم «**أصول الفقه**» على أنّه منهج بحث للفقيه المسلم يعصم ذهنه من الخطأ في «**الاجتهاد الفقهيّ**» إلا إشارة عابرة وردت في كتاب الشيخ مصطفى عبد الرازق «**تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة**» وحاول بيانها وإيضاحها تلميذه د. النشار في كتابه مناهج البحث وكلاهما مطبوع متداول.

وفي القرن الثالث الهجري كتب القاضي الشوكانيّ (توفي سنة ١٢٥٥هـ) كتابه الأصوليّ «**إرشاد الفحول**»، وفي هذا الكتاب –على صغر حجمه- عرض جيّد لمختلف الآراء الأصوليّة مع ذكر أدلة أصحابها باختصار غير مخل، مع ترجيح بعض مَا يراه راجحًا، والكتاب يصلح للدراسة الأصوليَّة المقارنة لدارس «**أصول الفقه**» وقد طبع عدة مرات، ولم يقرّر للدراسة في أيّ معهد من معاهد العلم –التي نعرفها- مع صلاحه لذلك.

---

[١٣٤] الذي حقق أحد الباحثين بجامعة الإمام قسمًا منه لرسالة الماجستير ويقوم بتحقيق مَا بقي منه لرسالة الدكتوراة وقد فرغ منه ونال الدرجة –فيما أعلم- لكنّني لم أر الكتاب مطبوعًا.

ولخصه محمد صديق خان (توفي سنة ١٣٠٧هـ) في مختصره «**حصول المأمول من علم الأصول**»، وهو مختصر مطبوع. وإرشاد الفحول يعتبر تلخيصًا دقيقًا لكتاب البحر المحيط للزركشيّ، كما يعتبر «**تسهيل الأصول**» للمحلاوي تلخيصًا واختصارًا «**لإرشاد الفحول**».

وبعد ذلك نجد أنّ الدراسات الأصوليّة قد أخذت اتجاهين:

الأول: كتابة المذكرات والمداخل والملخصات التي يقوم بإعدادها الأساتذة المتخصّصون لتيسير دراسة هذا العلم على طلابهم في الكليات المتعددة بعد أن رأوا عزوف طلابهم عنه أو عجزهم عن دراسته وهي مذكرات ودراسات لم تقدم لهذا العلم كثيرًا، فهي في الكثير الغالب إعادة لكتابة بعض مسائل هذا العلم بلغة عصرية؛ فكتب الشيوخ المرصفي والمحلاوي والخضري وعبد الوهاب خلاف وأبو زهرة وأبو النور زهير ومعروف الدواليبي وعبد الكريم زيدان وزكي الدين شعبان ومحمد سلام مذكور وغيرهم، كتب كانت عبارة عن تحرير لمحاضرات ألقوها على طلابهم في كلّيات الحقوق أو الشريعة.

الثاني: كان عبارة عن كتابة الرسائل الجامعيَّة في بعض مباحث هذا العلم، أو تحقيق كتب قديمة من المخطوطات. ولا شك أنَّ هذا الاتجاه بشقيه قد قدم خدمات جليلة لهذا العلم ولكن هذه الخدمات –على تقديرنا البالغ لها- لم تزل دون الطموح المطلوب فلا يزال هذا العلم واقفًا في الموضع نفسه الذي تركه فيه أسلافنا في القرن السادس الهجري.

ومن خلال العرض الذي قدمناه نستطيع أن نستخلص النتائج التالية:

(١) إن هذه القواعد التي عرفت بـ «**أصول الفقه**» لم يظهر شيء منها في عصر رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- ولا في عصر أصحابه بألفاظه الاصطلاحيَّة، وإن كانت معظم المعالجات الاجتهاديَّة في العصرين المذكورين يمكن أن تندرج تحت هذه القواعد، وذلك لأنَّهم كانوا يستخلصون الأحكام الفقهيّة الجزئيّة من مداركها ومصادرها التفصيليّة سليقة، كما كانوا يتكلمون اللُّغة العربيّة سليقة دون ملاحظة قواعد النحو التي مَا عرفت إلا بعد ذلك.

(٢) إن قواعد علم «**أصول الفقه**» أول من جمعها في كتاب هو الإمام محمد بن إدريس الشافعيّ المولود (سنة ١٥٠هـ) والمتوفى (سنة ٢٠٤هـ) وذلك بعد قيام المدرستين

الفقهيّتين الشهيرتين؛ مدرسة «**أهل الحديث**» التي كان مقدَّمها الإمام مالك بن أنس (٩٣-١٧٩هـ)، ومدرسة «**أهل الرأي**» التي كان مقدّمها الإمام أبو حنيفة (٧٠-١٥٠هـ). وبعد أن انتشر فقه المدرستين ونشب بين أتباعها مَا يمكن تسميته بالصراع الفقهيّ[١٣٥] الذي أضيف إلى النزاعات السياسيّة والكلاميَّة والفلسفيّة التي نشبت في تلك الفترة.

(٣) إنَّ علم «**أصول الفقه**» هو منهج البحث عند الفقيه[١٣٦] فهو كالمنطق بالنسبة إلى الفلسفة[١٣٧]. ولذلك عرَّفوه بأنَّه «**مجموع طرق الفقه - على سبيل الإجمال - وكيفيّة الاستدلال بها، وكيفيّة حال المستدل بها**»[١٣٨].

«**فأصول الفقه**» إذًا قانون كليّ يعصم ذهن المجتهد من الخطأ في الاستدلال على الأحكام الفقهيّة من طرقها المختلفة[١٣٩]، ولكنه لم يستخدم بهذه الصفة إلا عند الشافعيّ - رحمه الله - في فقهه الجديد.

إن من الحقائق الهامّة التي لا ينبغي أن تغرب عن البال أنّ الناس قد خاضوا في الفقه، وقالوا فيه قبل أن يتكلموا في أصوله (إلاّ مَا كان من الشافعيّ في فقهه الجديد)، ولذلك كان «**أصول الفقه**» قد أخذ عند غيره دور المؤصل والمسوغ للفتاوى الجزئيّة وقاعدة الجدل والحجاج عما قالوه فيها، لا دور القانون الكليّ، ومنهج البحث الذي يحكمها. فإنَّ الفقهاء درجوا على أن يردوا المسائل والوقائع إلى الأدلة التفصيليَّة مباشرة دون إحساس بالحاجة إلى توسط القواعد الكليَّة التي جمعت في علم «**أصول الفقه**». فالإمام أبو حنيفة -رحمه الله- قد أفتى فيما يقرب من نصف مليون مسألة من المسائل الفقهيّة[١٤٠] .تناقلها أصحابه، ولكن «**القواعد الأصوليّة**» التي فرَّع الإمام عنها فتاواه تلك لم تنقل بسند متصل إليه[١٤١]. غير

---

[١٣٥] أنظر مقدمة ابن خلدون (٣/١١٦٣-٦٤) طبعه وافي.

[١٣٦] راجع مناهج البحث للنشار (ص ٥٥).

[١٣٧] وراجع مسلم الثبوت وشرحه بحاشية المستصفى (١/٩-١٠) حيث نفى صاحبه أن يكون المنطق كذلك، وزعم أن نسبة المنطق إلى الفلسفة وأصول الفقه واحدة ولعله تأثر بقول من قال: إنّ المنطق معيار العلوم.

[١٣٨] المحصول (١/ق١).

[١٣٩] راجع مناقب الشافعيّ للرازي (ص ٩٨) وما بعدها، ومناهج البحث للنشار (ص ٥٥).

[١٤٠] انظر كتاب «**الإمام الشافعيّ**» لمصطفى عبد الرازق (ص ٤٥).

[١٤١] انظر «**الإنصاف**» للدهلوي، و«**أبو حنيفة**» لأبي زهرة (ص ٢٢٣) وما بعدها.

عبارات قليلة تعرض -رحمه الله- فيها لبعض مصادر استنباطاته واجتهاداته، منها قوله رحمه الله: «**.. آخذ بكتاب الله؛ فإن لم أجد فبسنة رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم-؛ فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسوله -صلى الله عليه وآله وسلّم- أخذت بقول من شئت منهم، وأدع من شئت منهم، لا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبيّ وابن سيرين والحسن وعطاء وسعيد بن المسيب فقوم اجتهدوا، فاجتهد كما اجتهدوا**»[١٤٢]. وحين حاول البعض استعداء الخليفة العباسيّ المنصور عليه، كتب أبو حنيفة -رحمه الله- للمنصور يقول: «**... ليس الأمر كما بلغك يا أمير المؤمنين إنّما أعمل بكتاب الله، ثم سنَّة رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- ثم بأقضيّة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي -رضي الله عنهم- ثم بأقضيّة بقيَّة الصحابة، ثم أقيس بعد ذلك إذا اختلفوا، وليس بين الله وبين خلقه قرابة**»[١٤٣].

ولما اتهم -رحمه الله- بتقديم القياس على النصّ قال: «**.. كذب والله وافترى علينا من يقول: إنَّنا نقدم القياس على النصّ، وهل يحتاج بعد النصّ إلى قياس**»؟![١٤٤].

(٤) إن من الأمور المسلمة أنّه منذ بداية العهد الأمويّ إلى أن هدمت الخلافة الإسلاميَّة كان السلطان والقيادة في الأمّة الإسلاميّة في أيدي غير المؤهلين للاجتهاد، فآل أمر الاجتهاد إلى علماء لا سلطان لهم، ومن المتعذّر استثناء أيَّة حالة غير الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز -رضي الله عنه- حيث رويت عنه اجتهادات فقهيّة، وقد كان لهذا أثر بالغ في فصل «**الفقه وأصوله**» عن جوانب هامة من حياة المسلمين العمليّة ليتجها في كثير من القضايا اتّجاهًا نظريًّا ومثاليًا[١٤٥] جعلهما يعبران عما ينبغي أن تكون عليه حياة المسلمين، لا عما هو واقع في حياتهم، أو يمكن أن يكون.

---

[١٤٢] انظر تاريخ بغداد (٣٦٨/٣١)، والانتقاء (ص ١٤٢)، ومشايخ بلخ من الحنفيّة (ص ١٩٠).

[١٤٣] راجع الميزان (٥٢/١) والطبقات السنية (١٤٣/١) ومشايخ بلخ (ص ١٩٣).

[١٤٤] المراجع السابقة.

[١٤٥] راجع تاريخ الفقه لمحمد يوسف موسى (ص ١٦٠).

(٥) إن الكاتبين —في هذا العلم- والمؤرخين له قد صنفوه ضمن العلوم الشرعيّة النقليّة[١٤٦]. وإن كان بعضهم قد نصَّ على أن مبادئه مأخوذة من العربيّة وبعض العلوم الشرعيّة والعقليّة[١٤٧] كما أنّ واحدًا من أبرز الكاتبيّن فيه قال فيه: «**إنّه العلم الذي أزدوج فيه العقل والسمع واصطحب في الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبنيّ على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد**»[١٤٨].

ولعل مَا قاله الإمام الغزالي وغيره من الأصوليّين يتيح لنا أن نقول: بأنَّ طرق الفقه – على سبيل التجوز - ثلاثّة:

(أ) **الوحي:** بشقيه المتلّو المعجز وهو «**الكتاب الكريم**»، والسنَّة قرآنيّة في أصلها وتأويل وتفعيل من رسول الله في الواقع المعيش. وتجريد المقاصد القرآنيّة العليا الحاكمة منهما؛ وهي «**التوحيد والتزكية والعمران**».

(ب) **العقل:** لتفسير النصوص، والبحث في سبل تطبيقها وربط الجزئيّات، بالكليّات، واستنباط العلل لما لم يعلَّل، والحكم فيما لم ينصّ الشارع على حكمه، ونحو ذلك مما يمكن تحديده وتفصيله.

(ج) **التجارب والأعراف** التي انبثقت عن ثقافة قامت على طول معايشة المجتمعات للشريعة والمصالح.

وعلى هذه الأسس الثلاثّة يمكن توزيع سائر «**الأصول الفقهيّة**» المتفق عليها، والمختلف فيها، وهي: الكتاب؛ باعتباره المصدر المنشئ والكاشف عن الأحكام، والسنَّة القرآنيّة النبويّة باعتبارها تأويل القرآن وتفعيله، وبيانه بهذا المعنى، والإجماع باعتباره تعبيرا عن موقف الأمّة فيما تتبناه على سبيل الإجماع، وكون الأصل في المنافع الإباحة، وفي المضار المنع

---

[١٤٦] راجع مفاتيح العلوم للخوارزمي (٦-٨) والمقدمة (١١٢٥/٣-١١٢٨و١١٦١-١١٦٦).

[١٤٧] راجع مفتاح السعادة.

[١٤٨] انظر المستصفى للغزالي (٣/١). وللغزالي غير المستصفى «**المنخول**» و«**شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**»، و«**تهذيب الأصول**» وكلها من أهم الكتب الأصوليّة.

واستصحاب الحال، والاستحسان، وقول الصحابيّ إذا انتشر بين الصحابة و لم يخالفه أحد منهم، والأخذ بأقل مَا قيل، والأخذ بالأخف، والاستقراء الناقص، والمصالح المرسلة والعرف والاستدلال على عدم الحكم بعدم مَا يدل على حكم وسد الذرائع، ومـا إلى ذلـك مـن محدّدات ومؤشرات منهاجيّة يمكن أن تستند إلى المصدر المنشئ، وتأخذ شـكل تأويـل لـه وتفعيل في الواقع يصدق القرآن عليه ويهيمن.

(٦) إن هناك عوامل في تاريخنا كالّتي أشرنا إليها في الفقرة (ب) - قد فرضت علينا مخاوف أدت إلى وضع كثير من القيود نجم عنها تحول العقليّـة الإسـلاميَّة والتوجُّـه الفكريّ فيها نحو الأمور الجزئيّة، والابتعاد عن التفكير الكليّ الشمولي -الذي يعتبر طابعًا مميَّزًا للتفكير الإسلاميّ- وكان لذلك أثره البالغ في حلولنا ومعالجاتنا الفقهيّة، حيث وسمت بهـذه السمة، وأخذت هذا الطابع.

(٧) إنَّ من الأمور المعروفة أنَّ في كل علم أو شأن من شئون الحياة أمورًا تقبل التطور وتحتاجه، وربما لا تتحقق إلا به، وأمورًا أخرى ثابتة، والمنطق الإسلاميّ يوجـب أن يكون هناك تكامل بين الاثنين، ولذلك كان لـ«**أصول الفقه**» قواعد ثابتة لا تقبل تغـييرًا، وأخرى تعتمد على التطوُّر والتجدّد الدائمين، وذلك واضح في «**مسائل الاجتهاد**».

وعلى هذا فإنَّه في الوقت الذي ندعو فيه جميع أهل العلم أن لا يبدأوا من فراغ، وأن يستفيدوا من اجتهادات من سبقهم من مجتهدي الأمّة وعلمائها فإنَّنا نؤكـد أنَّـه لا أحـد يستطيع أن يدعي فرضيَّة متابعة أيّ مجتهد في أمر أداه إليه اجتهاده فقط، فإنَّ ذلك أقصى مَا يقال فيه: إنَّه رأي والرأي مشترك[١٤٩] .

(٨) تبيّن لنا —من خلال الدراسة لمناهج السلف- أنَّ الهدف لـيس معرفـة الحكم ولا صدور فتوى فيه، لكن هدفهم دائمًا إقامة حكم الله في تطبيقه، وهذا مَا يوجـب عدم فصل ظروف الحكم وشروطه عنه.

إذا تبيّن ذلك وأردنا أن نعيد هذا العلم إلى وضعه الصحيح بين العلـوم الإسـلاميَّة وتحويله إلى منهج بحث في الأدلة الشرعيّة لنستفيد منها أحكامًا ومعالجات وحلـولا لـسائر قضايانا المعاصرة لتبسط عليها حاكميّة القرآن لا سواه، فإنَّنا نحتاج إلى مَا يلي:

---

[١٤٩] من كلام سيدنا عمر -رضي الله عنه-.

(١) إعادة النظر في المباحث التي يشتمل عليها هذا العلم وتخليصه مما لا يحتاجه الفقيه الأصوليّ نحو مباحث «**حكم الأشياء قبل الشرع**»، والنزاع في مسألة «**شكر المنعم**» و«**مباحث حاكميّة الشرع أو العقل**»، والعناية الزائدة بالحدود والتعاريف والانشغال بمناقشتها. كذلك التخلي عن المباحث المتعلقة بنزاعهم في مسائل «**القراءات الشاذة وعربيّة جميع القرآن**» وحسم النزاع الطويل في «**خبر الواحد**» بأن يعتبر خبر الواحد –إذا استوفى شروط التصحيح، وثبتت صحته- مقبولا تؤخذ منه الأحكام في مجالات التأويل النبويّ والتفعيل والتطبيق وإعادة النظر في سائر الشروط التي وضعها بعض الأئمة لظروف خاصة أملتها عليهم؛ ككون الحديث غير مخالف لقواعدهم العامة، أو كونه مرويًّا من غير فقيه، أو مخالفًا لقياس، أو مخالفًا لما عليه العمل في المدينة، أو وارد فيما تعم به البلوى ولم يشتهر، أو غير ذلك من شروط كانت ولا تزال موضع جدل، ومصدر اختلاف وخصام بين المسلمين، وشغلا شاغلا للدارسين.

(٢) ولا بد من دراسة لغويَّة فقهيّة تدرس من خلالها أساليب التعبير لدى العرب في عصر الرسالة وملاحظة التطورات التي مّرت بها هذه الأساليب، ومفاهيم المفردات اللُّغويَّة كذلك ليتمكن من فهم النصوص الفهم المطلوب.

(٣) إيلاء الأدلة أو الأصول «**الاجتهاديَّة**» كالقياس والاستحسان والمصلحة وغيرها عناية خاصة ودراستها دراسة تاريخيّة، ومعرفة الظروف التي أملت على المجتهدين القول بها، ومحاولة تنمية الحس الفقهيّ بها لدى الباحثين في مجالات الفقه والأصول باعتبارها أدوات منهاجيّة، لا مصادر لأحكام شرعيّة .

(٤) لا بد من إدراك أنَّ من غير الممكن أو الميسور في عصرنا هذا وجود المجتهد المطلق، وما دام كذلك فإن المجامع العلميّة هي البديل للمجتهد المطلق.

ولتتمكن هذه المجامع من تلبية احتياجات الأمّة في قضايا التشريع لا بد أن تتألف من خبراء تتناول اختصاصاتهم جميع مناحي الحياة ويستطيعون أن يتبينّوا أيَّ قضيّة تعرض من جوانبها المختلفة، ولهم مع ذلك معرفة تامّة بالقواعد والأصول العامة للشريعة الإسلاميَّة، ويكون من بينهم فقهاء على أعلى مستوى ممكن في العلوم الشرعيّة والأدلة التفصيليّة –ولعل

فقهاءنا رحمهم الله - كانوا يشيرون إلى هذا المعنى حين طلب بعضهم من الذي يريد الفطر في رمضان أن يستفتي طبيبًا مسلمًا عدلا، فإذا أفتاه أنَّ الصيام يضره جاز له الفطر.

(٥) وهذا يقتضي فيما يقتضي تيسير العلوم الشرعيّة، وتسهيل دراسة مَا يحتاجه منها أولئك المتخصّصون في العلوم الأخرى.

(٦) كما أنّنا في حاجة شديدة إلى معرفة فقه الصحابة والتابعين، والقواعد التي استنبطوها وخاصة فقه الخلفاء الراشدين ومعاصريهم من أهل الفتوى من الصحابة وكبار التابعين، لتكون هذه الدراسات بين أيدي أولئك الذين يراد منهم الاستجابة الفقهيّة لمتطلبات مجتمع إسلاميّ معاصر.

الاهتمام بمعرفة «**مقاصد الشريعة**»، وإنماء دراساتها والعمل على وضع قواعد أو ضوابط لها لتفعيلها، والعمل على الوصول إلى المقاصد العليا الحاكمة. التوحيد والتزكية والعمران.. ووضع أصول قرآنيّة نبويّة لفقهها والتأصيل لها، وبيان طرق الكشف عنها ومناهج تفعيلها لتلبي الحاجات، وتسد الثغرات، وتقدم لأمتنا في عصرها هذا والعصور التي تليه مَا يلي حاجات أمّة تحتل موقع «**القطبية**» في هذا العالم؛ بإذن الله.

إن العلماء الذين يفعلون هذا وينكبّون على هذا النوع من البحوث هم الذين يستحقون أن يوزن مداد أقلامهم بدماء الشهداء؛ لأنّ تحقيق «**الشهود الحضاريّ**» للأمّة القطب لن يكون ممكنا بدون ذلك. والله ولي التوفيق.

(٧) الاعتماد على المقاصد القرآنية العليا الحاكمة باعتبارها ضوابط قرآنيّة ومحدّدات منهاجيّة يمكن مراجعة تراث الأمّة عليها، واعتماد نتائج المراجعة في نور منها وفي إطار هديها. والله تعالى أعلى وأعلم.

الخاتمة

وبعد؛ فلعلنا د. منى والفقير إليه تعالى قد قدمنا في الصفحات السابقة نموذجًا لعمل جادّ في مجال «**المنهاجيّة**» التقت فيه جهود أستاذة متمرّسة في البحث العلميّ الأكاديميّ الفلسفيّ وفي العلوم السياسيّة، خاصّة في «**النظريَّة السياسيّة**» وجهود أستاذ للفقه وأصوله سلخ مَا يزيد عن نصف قرن من عمره في دراسة «**العلوم الدينيَّة**» وتدريسها، والبحث في جوانبها وفروعها المختلفة مع اهتمام خاصّ «**بأصول الفقه والفقه**».

وقد تضافرت جهود الاثنين في صياغة دراسة استهدفت في جملتها وتفاصيلها «**استنبات الوعي المعرفيّ العمرانيّ**» من جديد «**بإعادة بناء علوم الأمَّة**» لاستئناف حياتها الإسلاميَّة وشهودها الحضاريّ.

إنّ الكتاب يشكّل دليلا هاديًا في مجال «**المراجعات، والبناء المعرفيّ لقواعد المعرفة والعلوم**» ولعله قد اتضح من الفصول المعروضة جملة من النقاط الهامَّة:

١ - **«من حيث الوعي على بنية وهندسة العلوم».**

تبيّن لنا –جميعًا - القارئ والكاتبان أنّ العلم لا ينشأ من فراغ؛ فهو إلى جانب مقاصده ومبادئه وأغراضه ومصادره له جانب تاريخيّ اجتماعيّ يترجم له عند أحد مستوياته في تراكم معرفيّ يتبلور في ظهور الحاجة لتأسيس حقل تخصّص جديد يتكون حول «**بؤرة التراكم**».

ومن هنا فتاريخ العلوم يفيدنا بأن هناك جانبًا حيويًّا للعلم في منشئه ومساره. فهو ينشأ في بيئة معيّنة استجابة لدواع معيَّنة، يتكيّف وينمو أو يتطور في ضوء مؤثّرات واتجاهات وتحيّزات البيئة –زمانًا ومكانًا.. وبقدر تفاعل العلم في بيئته يكون رسوخه ونموّه وقبوله العام أو مشروعيَّته وحجيَّته بين أهله.

فالعلم ليس بتنزيل يؤخذ منه ولا يرد عليه، ولا يوجد في العلم مَا هو على صيغته النهائيَّة، فالعلم حين يوجد لا يخلو من استعداد وقد لا يمضي وقت طويل دون حاجه ماسة

إلى التجديد فيه وضمان استمراره وبقاء نفعه وجدواه قيمة وتحققًا بقدر مَا يتم فيه من مراجعات. هذا بالنسبة للجانب التاريخيّ.

٢- «الجانب المعرفيّ المنهاجيّ»:

أمّا بالنسبة للجانب المعرفيّ المنهاجيّ، فلا يكفي أن نعي المبادئ والأصول التي تنتظم بنية العلم؛ بل لا بد أن نعي ونستبطن النظم، أو النظام الذي يؤطر تلك المبادئ والأصول وينتظمها. ومنها تنعقد منظومة العلوم في حضارة ما، وفي زمان ومكان ما، فبنية العلم تعتمد هندسة معرفيّة تحقق له تماسكه الداخليّ ومنطقه الحيويّ، وقدرًا من التجانس والتكامل بين عناصره، بما فيها مصادره ومبادئه ومراجعه ومرجعيّته، بما يؤمن له مقوّمات ومسارات المراجعة والتطوير والتجديد. وإن كان العلم لا يستقيم دون بنية معرفيّة معيّنة، إلا أنّه لا يشترط الوعي على هذه البنية، فقد يمارس العلم من قبل أهله قبل أن تتفجر المنظومة التي تنتظمه، حيث إنّ بلوغ مرحلة الوعي على البنية المعرفيّة للعلوم، أو مجال الهندسة المعرفيّة، يتطلب قدرًا من النضوج المعرفيّ الذي يتجاوز أهله إلى عصره وزمانه: وكثيرًا مَا تقتضي عمليّة «**البلوغ المعرفيّ**» المرور بدروب تتجاوز التحليل والنقد إلى التفكيك والتركيب في «**عمليّة المراجعات الدوريّة للعلم وأصوله**». ولا يخفى أنّ التفكيك أيسر من التركيب، وإعادة التركيب للنظم المعرفيّ حيث إنّ التركيب يستدعي استحضار أو اكتشاف أو بناء النموذج المعرفيّ الذي يتمثّله حقل العلوم ولا يقتصر على عمليّات تحليل الحقل إلى عناصره ومكوناته وإلحاقها بروافدها المعرفيّة، أو أصولها.

ومفاد ذلك بالنسبة لموضوعنا في هذا الكتاب أنّ «**الوعي المنهاجيّ والوعي التاريخيّ**» كلاهما مطلوب من الباحث في ماهيّة العلوم بغية التدبُّر والنظر والتطوير. وأنّ كلا البعدين من مشتركات العلوم كافّة؛ أي: من القواسم التي تشترك فيها كافّة العلوم، الكونيّة أو الطبيعيّة منها والشرعيّة أو العمرانيّة الاجتماعيّة، مع التفاوت تطبيقًا وتفعيلا كل في مجاله، بحكم طبيعة المجال؛ حيث الاختزال والجزيئ في الظاهرة الطبيعيّة، والتعقيد والتركيب والتداخل والتشابك في الظاهرة العمرانيّة. وهذا موضوع آخر.

٣- إنّ الوعي على البعد «**المعرفيّ المنهاجيّ**» من شأنه أن يحقق الأمن الضروريّ ضد بعض الاتجاهات التي سادت وتحكمت في مسار العلوم في التراث، والتي نجم عنها الانفصال

عن مصدرها المنشئ —القرآن- وتمحورها الذاتيّ بما فصلها عن النبع القرآنيّ، وساعد على تعميق الفواصل والتجزيء والتبعيض فيها بما أسس لتناقضات ومفارقات داخليّة في منطق هذه العلوم، سواء فيما بينها أو في داخلها، وبما فتح علينا في تراثنا من الثغرات.. فكان المحدّثون، والأصوليّون، والفقهاء، والكلاميّون، وغيرهم كل وكأنه يشكل عشيرة ومذهبًا يناوئ الآخر.. وسارت العلوم ممتنعة إلا عن الاختراق.

٤- كما أنّ اكتشاف البعد المعرفيّ في القرآن الكريم كان من شأنه أن يهيئ الأذهان لاكتشاف المنظومة المعرفيّة التي تمكن من توحيد مصدريَّة ومرجعيّة العلوم كافَّة في المنبع المنشئ، بما يمهّد لترابط العلوم عند مستوياتها العليا، مع تحقيق المرونة الكافية عند مَا دون ذلك من مستويات لتفعيل هذه المنظومة في مجال كل علم بما يلائم طبيعته، ويحقق شروط التكافؤ المنهاجيّ... ومن ثم تحققت مقولة الوحدة والتنوُّع على المستوى المعرفيّ وفي مجال العلوم.

٥- وكان من نتيجة اكتشاف البعد المعرفيّ في القرآن الكريم في إطار «**وحدة البنية المعرفيّة فيه**» أنّه لم يكن من المعقول أو المنطقي أن ينفرد كل ذي معرفة بالشق الذي يهمه، وينسلخ عن عموم الدلالات والروابط بين هذا الشق وغيره من شقائق.. كما لم يعد من المعقول ولا من المقبول أن يختزل القرآن إلى أحكامه الفقهيّة، وبعد أن اختزلت تلك إلى جملة من الأوامر والنواهي خاصَّة بعد أن عزلت هذه وتلك عن فضائها المعنويّ والكونيّ كما حدث بالفعل في مسار تاريخ الفقه وعلومه في تراثنا. كما أنّه من باب أولى لم يعد ليلتبس معنى «**الفقه الأكبر**» مثلا ليختزل ويقتصر على المنحصر في «**المصطلح الفقهيّ**» المحدود أي: أنّ التفقه في أمور الدين والدنيا يعود مع اكتشاف «**البعد المعرفيّ المنهاجيّ**» وحسن توظيف، يعود ليسترجع أبعاد العموم والشمول التي في أصل المعنى القرآنيّ، وإذا مَا انقسم إلى فروع وروافد حسب التخصّص أو موضع التخصيص، فتبقى العلاقة بين الجزء والكل محفوظة، لتحفظ المنظومة ضد انفراط العقد، ومعه تؤمن وحدة النَظَم، ولا يتحقق ذلك إلا من خلال اكتشاف «**الوحدة البنائيّة للقرآن**» وبناء المنظومة المعرفيّة للعلوم بما يتوافق مع النظم المعرفيّ القرآنيّ. ومن ثم يمكن لنا مراجعة تراثنا العلميّ وتنقيحه للاستفادة من خير مَا جاء به، واستدراك أو تدارك المثالب والسقطات التي وقع فيها التراث، مع تأمين البناء العلميّ الجديد والمتجدّد من عوارض التفسُّح تكرارًا لما كان. وهذا -أيضًا- مما يحقّقه لنا تضافر «**الوعي**

المنهاجيّ مع الوعي التاريخيّ» عند مراجعة تراثنا العلميّ وعلومنا الحديث بغية إعـادة بنـاء صرحنا العلميّ في الواقع المعاصر.

٦- إن اكتشاف البعد المعرفيّ في القرآن، والكشف عن دلالاته بالنسبة لإعادة بنـاء صرح العلوم المعاصرة لهو من قبيل اكتشاف وجه من أوجه «**المكنون القرآنيّ**» ومعه جانب من جوانب الإعجاز القرآنيّ الذي لا ينضب. وهو يحقق معنى من معاني «**صلاحيّة القـرآن لكل زمان ومكان استجابه وتجاوبًا مع الدواعي الظرفيّة والموضوعيّة، بما لا يقتصر علـى حسن المسايرة، وإنّما يتعدّى ذلك إلى رسم معالم التجديد ترشيدًا وتقويمًا، بما يكشف عن أثر من آثار الإعجاز القرآنيّ**». وإليك البيان. فالاختلاف النوعيّ الذي أتـى بـه العـصر الحديث جاء في «**الطفرة المعرفيّة**» التي انتقلت بنا إلى سقف معرفيّ مكّن لنا من معرفة مَا لم يكن متاحًا في عصور سابقة. «**فالرؤيا التليسكوبيّة كالرؤيا المجهريَّة**» كلاهما مكن لمجالات ومدارات رؤى لم تكن متاحة من قبل، كذلك «**ثورة الاتصالات التي حولت العالم إلى قرية موصولة الأطراف، وأحدثت طفرة في مفـاهيم الزمـان والمكـان، ومعهمـا المـدارك والمهارات**». فالوحدة والشمول وتعدُّد الأبعاد من المعالم التي انعكست على مدركاتنا، ونجم عنها الارتقاء في السقف المعرفيّ بما يتيح رؤى ومدارك مواكبة، لم تتحقق و لم تكن ممكنـة في الماضي. وقد كان في ذلك مَا هيّأ الأذهان للانفتاح على أبعاد غائبة في القراءات والتفاسـير السابقة التي دارت حول الكتاب الكريم، وأصبحت العقول مهيئة لاستقبال موجة جديدة من «**مكنونه الكريم الفياض**» في شكل الكشف عن البعد المعرفيّ فيه، بما فيه البنيـة المعرفيّـة.. ولتتجاوب تجاوبًا منهاجيًا أصيلا مع التحوّل النوعيّ في طبيعة عصر ومقتضياته.

٧- ومن المفارقات: إنّ المنظومة الحداثيَّة تجاوزها العصر دون أن تتجاوزه.. وما بعـد الحداثيَّة امتهنت فن التفكيك المعرفيّ، وعجزت عن أن توفّر آليَّات وأطرً لإعادة التركيب، أو البناء.. مما جعل مَا حققته من قدر من التحرير من أسر المنظومة الحداثيَّة بمطلقاها المختزلـة والمستبدة (مثل مقولات العقلنة.. والعلمنة) محفوفًا بمخاطر العدميَّة والفوضـويَّة واللاقدريـة والاغتراب. وهنا يبرز وجه من وجوه «**الإعجاز المعرفيّ القرآنيّ**» الذي يتجاوز مسايرة المد النوعيّ المعرفيّ أو «**الطفرة المعرفيّة**»، إلى استيعاب الترشيد والتقويم، بما يقدمه من نموذج، أو أطر وآليّات، للبناء وإعادة تركيب مَا انفرط من عقود. فالقرآن المجيد هو الكتـاب الكـونيّ

الوحيد الذي يشتمل مكنونه على قدرات هائلة للتركيب بما يحمله من طاقات «**التصديق والهيمنة والاستيعاب والتجاوز**». والعلم الإلهي المطلق الذي فصَّل الله –تعالى- الكتاب عليه: **[وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ]** (الأعراف:٥٢) فكل المشكلات التي سقطت فيها «**المعرفيّة المعاصرة**» بسبب الغفلة أو تجاهل الخالق البارئ المصور، وتجاهل الغيب وعلاقته بالفعل الإنسانيّ يمكن للكتاب الكريم أن ينقذها منه منهجًا وعلومًا ومعارف.

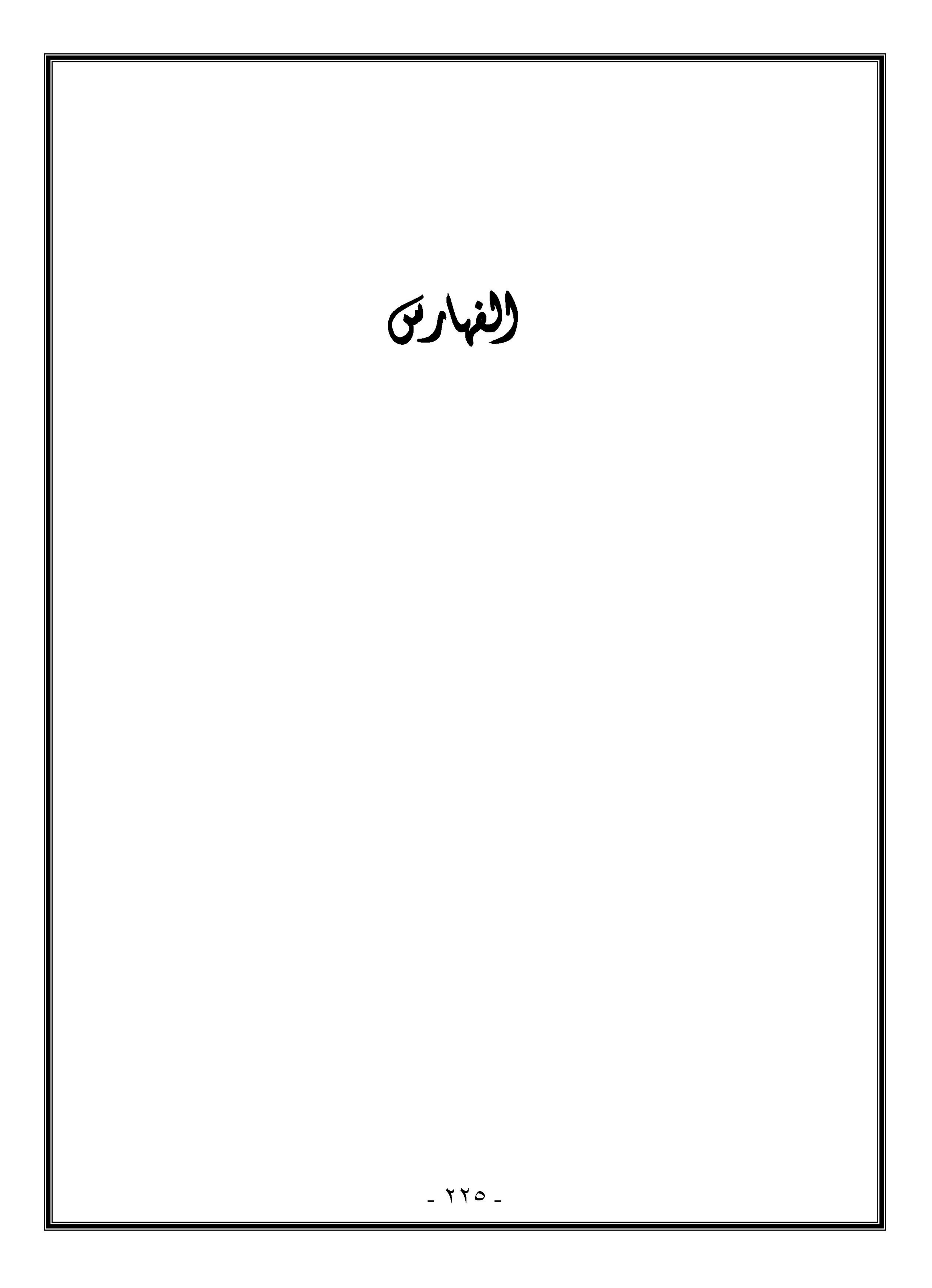
٨- إن «**أصول الفقه**» باعتباره أهم تعبير إسلاميّ عن «**الوعي المنهاجيّ التاريخيّ**» قد استدرج إلى مضائق مَا كان ينبغي السماح باستدراجه إليها، خاصَّة والأئمة الكبار أمثال أبي حنيفة –صاحب «**الفقه الأكبر**» - ومالك وارث فقه المدينة وعلمائها وقرّائها، والشافعيّ الذي مثلَّ العقل الموسوعيّ الوسطيّ كانوا شهود ولادة قواعده وجمع أركانه. ومثل هؤلاء ومن عاصرهم من الأئمة لم يكن يخفى عليه أن «**الأصل**» واحد لا يتعدد وهو القرآن، فهو الوحيد الذي يصح أن يطلق عليه أنّه «**الأصل المنشئ لأحكام الله والكاشف عنها**» وهو الأصل الذي حصرت فيه الحاكميّة **[أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ]** (آل عمران:٢٣) وتعددت الآيات القرآنيَّة التي جاءت بصيغة القصر والحصر: **[إِنِ الْحُكْمُ إِلا لِلَّهِ]** (**سورة الأنعام آية ٥٧**) فهو الأصل، وكل مَا عداه قائم عليه، مبنيّ عليه، دائر حوله حيث دار.

فكيف تعدّدت الأصول، وأضيف الفقه إليها كلّها؟ بدعوى أنّ «**النصوص متناهية والوقائع غير متناهية**» وأنّ «**القرآن حمّال أوجه**» فلا بد من البحث عن أصول أخرى لا تحمل مكنونًا فلا تتعدّد فيها الأوجه؟ لتوضع هذه إلى جانبه وتمنح من الصفات والصلاحيّات مَا يجعلها أصولا تشاركه في مرجعيّته، وتتقاسم معه صلاحيّاته. وهنا تبدأ سلسلة من الأفكار الميتة والمريضة والمسمومة بالتداعي لتحيط بأنوار القرآن المجيد فينسب إليه إمكان التعارض ويكون المخرج في الترجيح أو النسخ أو التوقُّف عن العمل به «**لأن الدليلين إذا تعارضا تساقطا**» إن لم يكن الترجيح أو القول بالنسخ!! ويصبح الخطاب القرآنيّ المتحدَّى به، المتعبّد بتلاوته معرّضًا لذلك كلّه وللتخصيص بتلك الأصول والتقييد بها، والاتّهام بالغموض وما إلى

ذلك مما حشر في علم «**أصول الفقه**»، ثم تغلغلت أفكاره وانتشرت في المعارف الإسلاميَّة الأخرى.

٩- إنّ الانطلاقات الحضاريّة الكبرى لا تقوم إلا على «**مرجعيّة عليا واحدة موحّدة**» قادرة على معالجة أزمات الأمّة ومشكلاتها بحيث تستطيع تفجير طاقاتها –كلّها- ووضعها في إطار رؤية كليّة هادفة موجّهة لتحقيق غاياتها وأهدافها، وإعادة بناء حضارتها وصيانة وحدتها، وحماية طاقاتها من التبديد والتزّق بين الأصول.

١٠- إنّ هذا الكتاب قد نجح بفضل الله تعالى أن يقدّم دليلاً هاديًا للباحثين في مختلف فروع المعرفة لكيفيّة تدبّر القرآن المجيد، وطرق التدبّر والتفكّر فيه، ووسائل تثويره للاقتراب من مكنوناته. وهو قد أفلح في إشعار سائر أصحاب التخصصات بأنّ التدبّر في القرآن المجيد والتفكّر والتذكّر والتعقّل في آياته يمكن أن يعطي لتلك المعارف والتخصّصات امتدادات لا حدود لها. والكتاب قد استوعب وتجاوز سائر المحاولات السابقة فيما عُرف «**بتكشيف آيات القرآن** » أو «**التفسير الموضوعي** » له أو ما إلى ذلك ليقدّم القرآن المجيد مصدرًا منشئًا ومهيمنًا على كل ما عداه. و كل ما يلزم الباحثين _الآن_ تحويل هذا الدّليل إلى خبرة وممارسة لهم ليعيدوا إلى معارفهم الاستقامة والفاعليّة، ويربطوا بينها وبين القيم القرآنيّة العليا الحاكمة والله الموفّق.



الفهارس

أولاً: فهرس الآيات القرآنية

(أ)

- [إِنَّ هَذَا الْقُرْءَانَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ] (الإسراء: ٩).
- [اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ] (البقرة: ٢٥٧).
- [إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ] (الحجر: ٩).
- [اسْتَجِيبُوا لِرَبِّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لا مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللَّهِ] (الشورى: ٤٧).
- [الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ] (إبراهيم: ١).
- [أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ] (آل عمران: ٢٣).
- [إِنِ الْحُكْمُ إِلا لِلَّهِ] (الأنعام: ٥٧).
- [إِنَّ هَذَا الْقُرْءَانَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ] (الإسراء: ٩).

(ت)

- [تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ] (النحل: ٨٩).

(ث)

- [ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا] (فاطر: ٣٢).

(ذ)

- [ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ] (البقرة: ٢).

- [ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ] (الحج: ٣٢).

(ف)

- [فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ] (الأعراف: ١٩٤).

(ك)

- [كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلاءِ وَهَؤُلاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا] (الإسراء: ٢٠).

(ل)

- [لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ] (فصلت: ٤٢).

- [وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ {١٥} لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ {١٦} إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْءَانَهُ {١٧} فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْءَانَهُ {١٨} ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ] (القيامة: ١٦-١٩).

- [لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا] (المائدة: ٤٨).

- [لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا] (المائدة: ٤٨).

- [لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ] (الحج: ٣٧).

- [لإِيلافِ قُرَيْشٍ {١} إِيلافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ] (قريش: ١-٢).

(م)

- [مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ] (الأنعام: ٣٨).

(هـ)

- [هَلْ يَنْظُرُونَ إِلا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ] (الأعراف: ٥٣).

(و)

- [وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ] (البقرة: ٢٥١، الحج: ٤٠).
- [وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لا تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ] (البقرة: ١١).
- [وَيَسْتَجِيبُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ] (الشورى: ٢٦).
- [وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ] (الرعد: ١٤).
- [وَلَقَدْ نَادَانَا نُوحٌ فَلَنِعْمَ الْمُجِيبُونَ] (الصافات: ٧٥).
- [وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا] (طه: ٩٨).
- [وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ] (الشورى: ٣٨).
- [وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ] (آل عمران: ١٥٩).
- [وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ] (آل عمران: ١٠٤).
- [وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ] (الأنفال: ٦٠).
- [وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ] (الأنفال: ٥٨).
- [وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ {٤١} لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ] (فصلت: ٤١ -٤٢).
- [وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ] (النحل: ٤٤).
- [وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ] (النحل: ٨٩).
- [وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ {٥٢} صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ أَلا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الأُمُورُ] (الشورى: ٥٢ -٥٣).
- [وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ] (الأعراف: ٥٢).
- [وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ] (البقرة: ٢٢٢).

(ي)

- [يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ] (الأنفال: ٢٤).
- [يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ] (البقرة: ٢١٧).

ثانيًا: فهرس الأحاديث النبويّة

(أ)

- «الحاكم إذا اجتهد فأصاب فله أجران، وإذا أخطأ فله أجر..»......................
- «الحلال بين والحرام بين..»
- «اللهم ثبّت لسانه واهدِ قلبه..»..
- «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله..»..............................
- «إن الله كره لكم القيل والقال..»

(ف)

- «فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها»......................

(ك)

- «كيف تصنع إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنه رسول الله، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال معاذ قلت: اجتهد رأيي ولا ألو. فضرب رسول الله صدري ثم قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله».

ثالثًا: فهرس الآثار

(أ)

- «القرآن حمال أوجه».
- «النصوص القرآنيّة متناهية والوقائع غير متناهية».
- «إنَّكم تسألون عن أشياء مَا كنَّا نسأل عنها، وتنقِّرون عن أشياء مَا كنّا ننقر عنها، تسألون عن أشياء مَا أدري مَا هي، ولو علمناها مَا حل لنا أن نكتمها».
- «أدركت من أصحاب رسول الله أكثر ممن سبقني فما رأيت قومًا أيسر سيرة، ولا أقل تشديدًا».
- «أدركت قومًا مَا كانوا يشددون تشديدكم ولا يسألون مسائلكم».
- «القضاء فريضة محكمة، أو سنة متبعة»، ثم قال: «الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سنة، فاعرف الأشباه والأمثال، وقس الأمور عند ذلك، واعمد إلى أقربها إلى الله وأشبهها بالحق».
- «... إنَّ الرأي إنّما كان من رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- مصيبًا، فإنَّ الله كان يريه، وإنّما هو منَّا الظن والتكلف».
- «أقول فيها برأيي، فإن يكن صوابً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان: الكلالة مَا عدا الوالد والولد».
- «إن تتبع رأيك فرأيك سديد، وإن تتبع رأي الشيخ قبلك فنعم ذو الرأي كان».
- «أما إنَّه لأعلم الناسِ بالسنَّة».
- «أرأيت يا أمير المؤمنين لو أنَّ نفرًا اشتركوا في سرقة أكنت تقطعهم؟ قال: نعم. قال عليٌّ: فكذلك هؤلاء»، فقال عمر قوله المشهور: «لو اجتمع أهل صنعاء على قتل رجل واحد لقتلتهم به جميعًا».
- «إنَّما أنت مؤدِّب ولا شيء عليك». فالتفت إلى علي، وقال مَا تقول يا أبا الحسن؟ فقال: «قد قال هؤلاء، فإن يك هذا جهد رأيهم فقد قضوا مَا عليهم، وإن كانوا

قاربوك فقد غشوك، أمّا الإثم فأرجوا أن يضعه الله عنك بنيتك وما يعلم منك. وأما الغلام فقد والله غرمت»، فقال له: «أنت والله صدقتني، أقسمت عليك أن تجلس حتى تقسمها على بني أبيك».

- «إنّا كنّا نحدث عن رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- إذ لم يكن يكذب عليه، فلما ركب الناس الصعبة والذلول تركنا الحديث عنه».

- «أكل مَا أسمعك تفتي به سمعته؟ فقال: لا؛ فقلت: تفتي بما لم تسمع؟! فقال: سمعت، وجاءني مَا لم أسمع فقسته بالذي سمعت».

- «... انظر مَا كان من حديث رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- أو سنة أو حديث أو نحو هذا فاجمعه لي، فإنِّي خفت دروس العلم، وذهاب العلماء»

- «إنَّ فقهاء هذا العصر أخذوا حديث النبي -صلى الله عليه وآله وسلّم- وقضايا القضاة واجتهاد المجتهدين عمن سبقهم من الصحابة والتابعين وتابعيهم، ثم اجتهدوا أيضا».

- «إذا ذكر العلماء فمالك النجم. وما أحد أمن عليَّ من مالك بن أنس».

- «... المنقطع ليس بشيء».

- «.. أمّا أنتم فأعلم بالحديث والرجال منّي، فإذا كان الحديث صحيحًا فأعلموني، وإن يكن كوفيًّا أو بصريًّا أو شاميًّا أذهب ليه إذا كان صحيحًا».

- «.. آخذ بكتاب الله؛ فإن لم أجد فبسنة رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم-؛ فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسوله -صلى الله عليه وآله وسلّم- أخذت بقول من شئت منهم، وأدع من شئت منهم، لا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبيّ وابن سيرين والحسن وعطاء وسعيد بن المسيب فقوم اجتهدوا، فاجتهد كما اجتهدوا».

- «إنّه العلم الذي أزدوج فيه العقل والسمع واصطحب في الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبنيّ على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد».

(د)

- «ذهب تسعة أعشار العلم».

(ف)

- «فإن اتفق أهل البلد (أي المدينة) على شيء أخذوا بنواجذه. وهو الذي يقول في مثله مالك: السنَّة التي لا اختلاف فيها عندنا أي في المدينة كذا وكذا».

(ق)

- «قد عزمت أن آمر بكتبك هذه التي صنّفتها فتنسخ، ثم أبعث في كل مصر من أمصار المسلمين منها نسخة وآمرهم بأن يعملوا بما فيها ولا يتعدَّوه إلى غيره. فقال مالك: يا أمير المؤمنين لا تفعل هذا، فإنَّ الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث ورووا روايات، وأخذ كل بما سبق إليه، وأتوا به من اختلاف الناس، فدع الناس وما اختار أهل كل بلد منهم لأنفسهم، وتحكى هذه القصة منسوبة إلى الرشيد، وأنّه أراد أن يحمل الناس على مَا في الموطأ، فقال له مالك: لا تفعل؛ فإنّ أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- اختلفوا في الفروع وتفرقوا في البلدان، وكلّ سنَّة مضت».

- «... قال لي محمد بن الحسن: صاحبنا - يعني أبا حنيفة - أعلم من صاحبكم - يعني مالكًا - وما كان على صاحبكم أن يتكلّم، وما كان على صاحبنا أن يسكت، قال الشافعيّ: فغضبت وقلت: ناشدتك الله من كان أعلم بسنَّة رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- مالك أو أبو حنيفة؟ قال: مالك؛ ولكنَّ صاحبنا أقيس، فقلت: نعم، ومالك أعلم بكتاب الله تعالى وناسخه ومنسوخه، وسنَّة رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- من أبي حنيفة، فمن كان أعلم بكتاب الله وسنَّة رسوله كان أولى بالكلام».

(ك)

- «كيف تجعل من ترك دياره وأمواله وهاجر إلى رسول الله كمن دخل في الإسلام كرهًا؟ فقال أبو بكر: إنّما أسلموا لله وأجورهم على الله، وإنّما الدنيا بلاغ».

- «كان عمر إذا سلك طريقًا وجدناه سهلا».

- «.. كذب والله وافترى علينا من يقول: إنّا نقدم القياس على النصّ، وهل يحتاج بعد النصّ إلى قياس»؟!.

(ل)

- «لا تسأل عما لم يكن، فإنّي سمعت عمر بن الخطاب يلعن من سأل عما لم يكن».

- «لم ينقل أن أحدًا من الصحابة رجع في معرفة شيء من القرآن إلى رسول الله ».

- «لقد ورثت امرأة من ميت لو كانت هي الميتة لم يرثها، وتركت امرأة لو كانت هي الميتة ورث جميع مَا تركت فرجع إلى التشريك بينهما في السدس».

- «لم نكن نعرف الخصوص والعموم حتى ورد الشافعيّ».

- «.. لم يسبق الشافعيّ أحد في تصانيف الأصول ومعرفتها، وقد حكى ابن عباس «تخصيص
عموم».

- «... ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله -جل ثناؤه- الدليل على
سبيل الهدى فيها».

- «... ليس الأمر كما بلغك يا أمير المؤمنين إنّما أعمل بكتاب الله، ثم سنَّة رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم- ثم بأقضيّة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي -رضي الله عنهم- ثم بأقضيّة بقيَّة الصحابة، ثم أقيس بعد ذلك إذا اختلفوا، وليس بين الله وبين خلقه قرابة».

(م)

- «ما رأيت قومًا كانوا خيرًا من أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم - مَا سألوه إلا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض، كلّهن في القرآن منهن: [يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ] (البقرة:٢١٧)، [وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ] (البقرة:٢٢٢) قال: مَا كانوا يسألون إلا عما ينفعهم».

- «ما ذنبي إذا كانت الموالي تسمو بأنفسها صعدًا وأنتم لا تسمون».

- «ما أحد من أصحاب الحديث حمل محبرة إلا وللشافعيّ عليه مِنّه، فقلنا: يا أبا محمد كيف ذلك؟ قال: إنّ أصحاب الرأي كانوا يهزأون بأصحاب الحديث حتى علّمهم الشافعيّ وأقام الحجّة عليهم».

(ن)

- «.. نحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليها التي لا اختلاف فيها، فنقول: لهذا حكمنا في الظاهر والباطن».

(هـ)

- «هذا أحسن مَا سمعت».

- «هم رجال ونحن رجال».

(و)

- «والزكاة من حقها».

- «والزكاة من حقها، والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، والله لو منعوني عقالا كانوا
يؤدونها لرسول الله لقاتلهم عليه».

- «والله مَا نزلت آية إلا وقد علمت فيم نزلت، وعلام نزلت، إنَّ ربي وهب لي قلبًا عقولا
ولسانًا ناطقًا».

- «... وحين مال مسروق (توفي سنة ٦٣هـ) إلى قول زيد بن ثابت -رضي الله عنه - في
التشريك (أي بين الجد والأخوة في الميراث) قال له علقمة (توفي سنة ٦٢هـ): (هل أحد منكم
أثبت من عبد الله (يريد ابن مسعود)، فقال مسروق: لا؛ ولكن زيد بن ثابت وأهل المدينة
يشركون (أي بين الجد والأخوة)».

- «وكان مالك من أثبتهم في حديث المدنيّين عن رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلّم -
وأوثقهم إسنادًا، وأعلمهم بقضايا عمر وأقاويل عبد الله بن عمر وعائشة وأصحابهم
من الفقهاء السبعة، وبه وبأمثاله قام علم الرواية والفتوى».

- «.. وسأذكر مِمَّا وصفنا من السنَّة مع كتاب الله والسنَّة مما ليس فيه نصٌّ كتاب
بعض مَا يدل على جملة مَا وصفنا منه إن شاء الله تعالى».

- وبحكم السنّة قد رُويت من طريق الانفراد لا يجتمع عليها فنقول: حكمنا بالحق في
الظاهر، لأنَّه قد يكمن الغلط فيمن روى الحديث.

- ونحكم بالإجماع، ثم القياس، وهو أضعف من هذا، ولكنَّها منزلة ضرورة؛ لأنَّه يحل القياس
والخبر موجود».

رابعًا: فهرس الموضوعات

- الاجتهاد والعقدة المنهاجيّة.
- كيفيّة تجاوز اتجاهات التلفيق والتوفيق والمقاربات والمقارنات.
- كسر الحواجز النفسيّة بين علماء الاجتماعيّات والتعامل مع الوحي.
- تقسيم د.منى المبتكر لمصادر التنظير إلى أصليّة ومشتقة.
- التأكيد على الخبرة التاريخيّة في البيئة الحضاريّة الإسلاميّة.
- الفوارق بين المصادر في المستويين.
- التأكيد على بناء الدراسة في مصادر التظير على القرآن وحده
- وسائل مقترحة لعلماء الاجتماعيّات لتنمية قدراتهم على التعامل مع مصادر التنظير القرآن الكريم باعتباره المصدر المنشئ والكاشف والسنّة باعتبارها مصدر التأويل والتفعيل في الواقع.
- تطبيقات مناهجنا في مصادر التنظير على العلوم السياسيّة.
- محاولة الكشف عن العلاقات الموضوعيّة بين موضوع السلطة والفقه وأصوله.
- اتحاد الفقه والعلوم السياسيّة في نقطة وحدة المرجعيّة.
- التأكيد على النظرة الكلية والكشف عن كليّات القرآن وإمكانياتها الظاهرة والكامنة في تناول الظواهر المختلفة.
- تعليل ابن عاشور لضعف أصول الفقه عن تلبية الاحتياجات المنهجيّة للباحث.
- تعليق د.منى على رؤية ابن عاشور.
- التأكيد على الوحدة البنائيّة للقرآن الكريم.
- التنشئة السياسيّة القرآنيّة للأمّة.
- تحديد العلاقة بين بحثي د. منى «**مصادر التنظير**» وبحث د. طه في «**أصول الفقه**» وكيف يتكامل البحثان في تقديم رؤية منهاجيّة كاملة تصلح للتفعيل في علوم الأمّة الاجتماعيّة والشرعيّة معًا.
- بعض أسئلة الدراسة التي سيجد القارئ الإجابة عنها في هذا الكتاب.

٣ - القسم الأول من الكتاب.

- الفصل الأول: في جدليّة النص والواقع وضرورة فهمها لحسن التعامل مع مصادر التنظير.
- ضرورة الوعي الكامل بجدلية النص والواقع وما يترتب عليها.

- نتناول هذا الفصل الكيفيّات التي تعاملت أمتنا بها عبر واقعها التاريخيّ مع النص.
- القرآن المجيد والتراث.
- السنة النبويّة المطهرة قرآنيّة في منطلقاتها وأصلها النظريّ، نبويّــه في تأويلــها وتطبيقهـــا وتحويلها إلى واقع وعرف وعادات وثقافة، فهي تأويل لأحكام القرآن في الواقع وتفعيل له.
- ضرورة فهم حقيقة السنة بالتحديد الدقيق الذي ذكرنا للعمل المنهاجيّ، فالقرآن المجيد هو المصدر المنشئ والكاشف عن العقيدة والشريعة ونظم التعامل والسلوك، وبناء الشرعيّة والسنة النبويّة المطهرة هي التأويل النبويّ للقرآن المجيد وتفعيل مَا جاء به في الواقع.
- مفهوم الحقيقة.
- مفهوم التقابل وسنّة التدافع.
- موقع جدليّة النص والواقع.
- المساحة المفترضة بين النص والواقع.
- كيفيّة تسديد وترشيد العلاقة بين النص والواقع.
- سنن الدفع والتدافع.
- ويسألونك عن التراث؟.
- تراثنا وهُويِّتنا.
- فتنة التراث أو الاختلاف فيه وكيفيّة تجاوزها.
- ضرورة الخروج من أثر الأطروحات الاستشراقية في التعامل مع التراث.
- ضرورة بناء علم السياسة من منطلقات مصادر تكوينها ومناهجها
-ضرورة نقد علم السياسة المتداول كما صاغه «**ماكيافلليّ**» وتلامذته.
-ضرورة الخروج من أثر ذلك الفكر الضيق الذي نشأ وتطور عبر التطور الحضاريّ الأوروبيّ وأثبت عدم صلاحيته لنا.
- ضرورة مراجعة علوم الإنسان وعلوم الاجتماع البشريّ بفروعها.
- الآثار الخطيرة لسيطرة الفكر الغربيّ في هذه المجالات على علوم الإنسان وعلوم الاجتمــاع البشريّ.

- ضرورة مراجعة الفكر العربيّ المعاصر الذي جاء نتيجة هيمنة الآخر واستلاب الذات الحضاريّة للتخلص من سائر الظواهر السلبيّة التي سقطت الأمّة فيها.
- الضرورة الحضاريّة لبناء علم سياسيّ حديث يستقي أصوله من الوحي وتجلياته على مصادر التراث الحضاريّ الإسلاميّ.
- لترشيد واقعية الحداثة لا بد لنا من إعادة بناء علوم السياسة وفقًا لقيمنا ومصادر تكويننا.
- عودة إلى التأكيد على التراث وضرورة أخذه موقعًا متميزًا في الخطاب العربيّ المعاصر.
- شروط ذاتيّة للبحث في التراث أجملتها د. منى في محورين: الأول خاص بعلاقة الباحث بتخصّصه، والثاني خاص بعلاقته بموضوعه.
- التحيز الحضاريّ شرط لاستشراف العلم.
- التفريق بين التراث السياسيّ الإسلاميّ على مستوى العلم والمعرفة ومستوى ممارسات الحكام والحكومات الإسلاميّة في الواقع التاريخيّ الإسلاميّ.
- التفريق بين الوحي وبين التراث.
- الخطاب القرآنيّ؛ نص أم خطاب.
- القسم الأول:

٤- الفصل الثاني: في ضرورة المنهاج.

- تمهيد في معنى المنهاج في القرآن الكريم، وفي اللغة العربيّة، وفي الاصطلاح المعاصر.
- نسقان حضاران متقابلان.
- ضرورة الوعي المنهاجيّ لبناء نسقها الحضاريّ وإعادة فاعليّته.
- القرآن يوطد العلاقة بين الشرعة والمنهاج والواقع.
- تفسير الإمام الشافعيّ للمنهاج بالسنة النبويّة وبيان مَا له وما عليه.
- المنهاجيّة هي علم بيان الطريق والوقوف على الخطوات أو الوسائط والوسائل التي يتحقق بها الوصول إلى الغاية.
- المنهاجيّة والمفاهيم التي تؤسسها.
- الأطر المرجعيّة.
- الفروق بين المفاهيم والأطر المنهاجيّة.

- عقدة المنهاجيّة.
- هامش حول وحدة الصورة البدائية.
- تحديد المراد بمصادر التنظير.
- ضرورة تضافر المصادر والمراجع كلها لبناء القاعدة المنهاجيّة في علوم الأمّة والاجتماع.
- تقسيم مصادر التنظير.
- تحديد العلاقة بين القرآن الكريم والسنة النبويّة المطهرة.
- قصر البحث في مجال تقديم نموذجنا هذا على القرآن الكريم على أمل أن نواصل البحث في السنة النبويّة باعتبارها المصدر المؤول والمبين لطرائق تأويل القرآن المجيد وتفعيله في الواقع.
- إحالة على مناقشة الإمام «**محمد الطاهر بن عاشور**» للإمام «**الشاطبي**» ورده عليه في نفي اشتمال القرآن المجيد على أي علوم أو معارف لم تكن متداولة بين العرب في عصر التنزيل.
- القسم الأول:
- الفصل الثالث: في المقومات المنهاجيّة.
- المبحث الأول: في بيان المراد بالمقومات المنهاجيّة وكيفيّة الوصول إليها.
- بناء القاعدة المعرفيّة.
- مناقشة قضيّة إعمال الرأي في القرآن.
- مناقشة مَا نقله الإمام الشاطبي من جواز الاكتفاء بما قاله المتقدمون في معاني القرآن وإعفاء المتأخرين من واجب التدبّر فيه.
- تصور رد «**ابن عاشور**» ود. «**دراز**» على الإمام «**الشاطبي**» وتوكيدهم على وجوب التدبّر في القرآن الكريم على كل مسلم ومسلمة.
- تصور ذم القول بالقرآن بالهوى والتشهي والرأي المذموم واعتبار ذلك كلّه من عوائق المنهج.
- تصور التمييز بين الفهم القائم على التدبّر بوسائله وأدواته والفهم القائم على القول بالرأي دون تدبّر.
- المبحث الثاني: في بيان بعض خصائص الخطاب القرآنيّ.
- عودة إلى التميز بين النص والخطاب.

-ترجيح استعمال الخطاب القرآنيّ على النص وعلى البيان.
- الخطاب القرآنيّ ينبه إلى وسائل مقاربته.
- من خصائص الخطاب القرآنيّ حيويته المتدفقه وإعجازه البياني.
- تنوع الخطاب القرآنيّ في اتجاهاته نحو الأفراد والجماعة.
- رؤية في أسباب النزول.
- بناء الأمّة والجماعة قام على عوامل الدافعية والحيوية في الخطاب القرآنيّ.
- تصور رؤية في ترتيب الآيات والسور وكيفيّة تدبّر أسبابها.
- إحالة على مدخل إلى القرآن الكريم بوصفه كتابًا تناول بعض هذه النقاط بالدقة والشمول اللازمين.
- الفرق بين نظر الفقهاء في القرآن الكريم ونظر علوم الاجتماع.
- إلماحة إلى الفرق بين زاوية نظر الفقيه في القرآن الكريم وزاوية النظر لدى علماء الاجتماع.
- العلاقة والتفاعل بين الوحدة الموضوعيّة والوحدة البنائيّة في الخطاب القرآنيّ.
- المبحث الثالث: الوحدة البنائيّة لمصدر التنظير المنشيء «**القرآن الكريم**».
- الوعي بالقرآن الكريم وخصائص خطابه وبناء نظريّاتنا السياسيّة انطلاقًا منه.
- شروط أساسيّة لتحقيق الوثبة الحضاريّة.
- القسم الأول:
- الفصل الرابع: في العلوم السياسيّة نموذجًا.
- موضوع العلوم السياسيّة يدور حول «**السلطة**» فعنها تتفرع سائر المباحث السياسيّة.
- «**السلطة**» قضيّة مشتركة بين العلوم الشرعيّة والعلوم الاجتماعيّة باعتبارات عديدة.
- «**أصول الفقه**» يستفاد به لإثراء المنهج في دراسة العلوم السياسيّة.
- أصول الفقه لا بد له من المراجعة وإعادة البناء ليكون منهاجًا قابلًا للتفعيل في مثل العلوم السياسيّة.
- الإطار المرجعيّ وحفظ وحدة فروع التخصّص.
- الفروق الجامّة بين مفهوم السلطة في المنظور الإسلاميّ ومفهومها في المنظور الوضعيّ.
- ضرب بعض الأمثلة على ذلك.

- مؤشرات في الفعل الحضاريّ.

- تصور تأسيس الجماعة المسلمة والتقويم الهجري.

- تصور الحكمة في نزول القرآن الكريم منجمًا.

- خطاب التنشئة القرآنيّة للجماعة.

- بناء الجماعة وتكامل الخطاب القرآنيّ.

-الخطاب القرآنيّ والأمّة.

- شكل يبين كيف يتفرع الاستخلاف عن التوحيد وتبني الأمّة انطلاقًا من قاعدة الاستخلاف وأن قيام الأمّة يقف على دعامتين، القاعدة المنهاجيّة والشرعة. «**شكل رقم ١**».

- الإطار المرجعيّ للتعامل مع القرآن الكريم.

- كيف تنشأ الأمّة على القيام بالفعل الحضاريّ انطلاقًا مما ذكرنا؟ «**الشكل رقم ٢**».

- تمايز المنظومة القيميّة المنبثقة من عقيدة التوحيد.

- كيف تنتظم المنظومة النسقيّة للفعل الحضاريّ؛ وتبني له الإطار المرجعيّ؟ «**شكل رقم ٣**».

- كيف نولد الأطر المرجعيّة الفرعية؟ «**شكل رقم ٤**».

- الإطار المفهومي للفعل الحضاريّ.

- التأطير لفعل الوجوب ضمن الفعل الحضاريّ. «**شكل رقم ٥**».

- تفريعات فعل الوجوب وبيان الترابط بينهما.

- نماذج من المدارسة والتحليل لبعض السور القرآنيّة في ضوء المفاهيم المرجعيّة.

- سورة الشورى؛ وما فيها من المفاهيم المركزية وبيان محورها الأساسيّ، وكيف دارت حوله آياتها.

- سورة الحديد؛ واستخراج المفاهيم المركزية فيها وبيان محورها الأساسيّ.

- ثم انتقلت إلى سورة النور وتم استخراج المفاهيم المركزية فيها ومحاورها والعمود الذي دارت محاورها حوله.

- ثم جرى الانتقال إلى سورة الإسراء وتم استخراج مفاهيمها وحاورها، ثم محاولة قرائتها في ضوء الإطار المرجعيّ للفعل الحضاريّ.

- ثم انتقلنا إلى سورة الحج للكشف عن المفاهيم الأساسيّة ومحاور السورة ومفادها وعمودها ضمن منظومة الإطار المرجعيّ.

- ثم انتقلنا إلى استنباط دليل للباحث والخطوات التي عليه أن يتخذها وهو يتعامل مع القرآن الكريم.

- ثم يقودنا البحث بعد الفراغ من بيان تلك الخطوات إلى الملكة التي يمكن أن تتكون لدى الباحث وهو يتعامل مع القرآن الكريم باعتباره المصدر المنشيء بحيث يتمكن بعد طول الممارسة من بناء المدخل السياقي والقدرة على التمييز بين المداخل التي يقارب فيها الكتاب الكريم وذلك عند التعامل المباشر مع الكتاب الكريم باعتباره المصدر المنشيء للأحكام وللأمة.

- خاتمة هذا القسم.

- القسم الثاني: في أصول الفقه باعتباره دليلًا للوعي التاريخيّ في المنهج.

- مقدمة هذا القسم.

- التفكير المنهاجيّ في جيل التلقي.

- رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) كان يمثل المنهج لجيل التلقي.

- أصول المنهج بعد وفاة سيدنا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم).

- فُرقة الأمّة وانتشار التفكير الجزئيّ أديا إلى ضعف الوعي بالمنهج.

- دلالة انتشار الفقه قبل بناء قواعد الأصول.

- الفصل الأول: تعريف أصول الفقه.

- موضوع أصول الفقه.

- فائدة أصول الفقه.

- العلوم التي أستمد منها أصول الفقه.

- المباحث التي يتناولها هذا العلم تفصيلًا.

- نشأة علم الأصول وتاريخه.

- لماذا عدد الأصوليّون الأصول؟

- الفرضية الخطئة التي حملتهم على إقرار مبدأ التعدد في مصادر الفقه.

- اتجاهات الدراسات الأصوليّة المعاصرة وعجزها عن إضافة شيء ذي بال إلى المروث من ذلك العلم.

- مقترحات حول إعادة بناء أصول الفقه.

- الخاتمة: بيان أهميّة دراسة هذا الكتاب بشقيه، دراسة واعية متقنة تساعد في تكوين فكرة سليمة شاملة عن الجانب التاريخيّ والجانب المعرفيّ المنهاجيّ لهذا العلم.

- التأكيد على ضرورة اكتشاف البعد المعرفيّ المنهاجيّ في القرآن الكريم.

- إشارة إلى كيفيّة استيعاب المنظومة الحديثية وما جاءت به بالقرآن الكريم ثم تجاوزها بمنهجيّته المعرفيّة.

- كيفيّة إخراج «**علم أصول الفقه**» من المتاهات التي استدرج إليها.

- فهرس الآيات القرآنيّة

- فهرس الأحاديث النبويّة

- فهرس الآثار

- فهرس الموضوعات

المؤلفان في سطور.

أ.د.طه جابر العلواني.

- ولد في العراق عام ١٣٥٤ هـــ - ١٩٣٥.
- ليسانس كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر ١٣٧٨ هـــ -١٩٥٩.
- ماجستير كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر ١٣٨٨ هـــ - ١٩٦٨.
- دكتوراه أصول الفقه، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر ١٣٩٢ هـــ - ١٩٧٣.
- شارك في تأسيس المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ في الولايات المتحدة عام ١٤٠١ هـــ - ١٩٨١ ثم ترأسّه مدة عشر سنوات ١٩٨٦_ ١٩٩٦م.
- رئيس جامعة قرطبة في الولايات المتحدة منذ ١٩٩٦ وحتى الآن.
- عضو مجمع الفقه الإسلاميّ الدوليّ بجدة ورئيس المجلس الفقهي لأمريكا الشمالية.

آثـــــــــــــاره:

- المحصول من علم أصول الفقه، ستة مجلدات.الإمام فخر الدين الرازي. بيروت: دار الرسالة،
- نحو التجديد والاجتهاد، جزءان. القاهرة: دار تنوير، ٢٠٠٨.
- أزمة الإنسانية ودور القرآن الكريم في الخلاص منها. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٥.
- الجمع بين القراءتين. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٥.
- الوحدة البنائية للقرآن المجيد. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦.
- لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦.

- نحو موقف قرآني من النسخ. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦.
- مقدمة في إسلاميَّة المعرفة. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠١.
- لا إكراه في الدين. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٥.
- إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظام الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠١.
- مقدمة في إسلامية المعرفة. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠١.
- مقاصد الشريعة. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠١.
- الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠١.
- الأزمة الفكرية ومناهج التغيير. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠١.
- نحو منهجية معرفية قرآنية. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠١.

أ.د.منى مُحَمَّد عبد المنعم أَبُو الفضل.

١٣٦٦-١٤٢٩هـ

١٩٤٥-٢٠٠٨م

- ولدت في القاهرة نوفمبر ١٩٤٥.

- دكتوراه العلوم السياسيّة، جامعة لندن، ١٩٧٥.

- أستاذ العلوم السياسيّة، كليّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة، جامعة القاهرة من ١٩٧٥ حتى انتدابها إلى الولايات المتحدة ١٩٨٤ لبرنامج "فول برايت" ثم انتدبت أستاذًا زائرًا باحثًا في المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ من ١٩٨٥ حتى ١٩٩٥، ثم عينت أستاذًا متفرغًا في جامعة العلوم الاجتماعية والإسلاميّة من ١٩٩٦ حتى ٢٠٠٣، ثم عادت إلى جامعة القاهرة أستاذًا للنظريّة السياسيّة حتى تاريخ وفاتها. .

- مؤسّس ورئيسة جمعية دراسات المرأة والحضارة.

- تعتبر أهم من أعطى منهجًا لدراسة الفكر الغربيّ ونقده يرقى بها إلى مستوى كثير من الفلاسفة الغربيّين في هذا المجال.

- تعتبر أول من أصل للمنظور الحضاريّ وطرحه كاقتراب منهاجيّ في دراسة العلوم السياسيّة، وتعد كتاباتها منهجًا لأصول التجدد الحضاريّ في حقول فكريّة وعلميّة مختلفة، تلتقي في مجموعها حول محدّدات منهجيّة تقوم على الاستيعاب والتجاوز.

- أصلت لفكرة المثاقفة وكيفيّة إيجاد سبل للتداخل الثقافيّ تقوم على أسس فلسفيّة تتجاوز عمليّات الاستعلاء وإذابة ثقافة مهيمنة لخصوصيات الثقافات الأخرى وجعلت الموجهات القرآنيّة والتصورات الفلسفيّة القائمة على وحدة الإنسانيّة في المبدأ والسيرورة والمصير دعائم لذلك التداخل بحيث تصبح كل ثقافة رافدًا للإنسانيّة يقدم أفضل مَا لديه فتجتمع الإنسانيّة على ثقافة سواء وأصول حضاريّة مشتركة.

- زوجة أ. د. طه جابر العلواني ورفيقة دربه في مسيرة البعث العلميّ والمعرفيّ والثقافيّ للأمّة المسلمة.

- آثارها:

- النظم السياسيّة العربيّة.(لم يطبع بعد)
- الأمّة القطب (طبع ثلاث مرات).
- نحو منهاجيّة علميّة لتدريس النظم السياسيّة العربيّة (طبع مرتين).
- سيرة ذاتيّة لوالدها د. زهيرة عابدين "أم الأطباء المصريين" (نصفه بالعربيّة ونصفه بالانجليزية).

- Alternative Perspectives: Islamic from Within.
- Contrasting Epistemic: Taw hid, Social Science, and the Vocationist.
- Paradigms in Political Science Revisited.
- Islam and the Middle East.
- Cultural Parodies and Parodizing Cultures.
- Where East Meets West: The west on the Agenda of the Islamic Revival.

- انتقلت إلى رحمه الله بعد معاناة طويلة مع مرض السرطان في عصر يوم الثلاثاء ٢٣ رمضان المبارك الموافق ٢٣ سبتمبر٢٠٠٨ وذلك في مستشفى رستن في ولاية فرجينيا، وتم تشييعها ودفنها يوم ٢٤ من رمضان بعد صلاة الظهر في المقبرة الإسلاميّة هناك وقد شارك في تشييعها الآلاف من قرائها وطلابها وزملائها الذين يعرفون لها قدرها من مسلمين وغيرهم.

الصفحة قبل الغلاف

بعد أن أتمّ الكاتبان أ.د.منى أَبُو الفضل وزوجها أ.د.طه جابر العلواني، الكتاب واستعرضاه بشكل تام، وأعدّاه للنّشر، اشتدّ مرض السرطان الّذي كانت د.منى تعاني منه عليها، ودخلت في غيبوبة امتدّت عدة أسابيع عانت فيها من الآلام مَا نسأله سبحانه أن يجعله كفارة وطهارة ورفع درجات عنده ثم انتقلت — تغمدّها الله برحمته - إلى الدار الباقية عصر يوم الثلاثاء الثالث والعشرين من شهر رمضان المبارك ١٤٢٩هـ الثالث والعشرين من سبتمبر ٢٠٠٨م بمستشفى رستن في فرجينيا — أمريكا - ودُفنت بعد صلاة ظهر الأربعاء في المقبرة الإسلاميّة في سترلنغ بعد أن صلّى عليها المئات في المركز الإسلاميّ "آدمز" وشيّعها الآلاف من تلامذتها وعارفي فضلها. نسأله سبحانه أن يتقبّل منها ومن زوجها هذا العمل العلمى الجليل، وسائر مَا قدّماه ويجعل ثواب ذلك دائمًا متصلاً لهما إلى يوم الدين. وإنا لله وإنا إليه راجعون.

هذا الكتاب

هُوَ كتاب في "المنهج والمنهجيّة" المقترحة لتصحيح مسار العلوم النقليّة والاجتماعيّة والإنسانيّة وربطها جميعًا بالهدي القرآني والتصديق عليها به، والهيمنة عليها بمنهاجه، واستيعابها وترقيتها وربطها بالمقاصد القرآنيّة العليا الحاكمة "التوحيد والتزكية والعمران". ويعطيها الامتداد اللازم لنموها، وتلبية حاجات البشريّة بها. وهو كتاب تعليم وتدريب للباحثين والمتخصصين على كيفيّة "تدبّر القرآن المجيد" من منطلقات التخصّص أيًّا كان ذلك التخصّص، والتدريب على "الجمع بين القرائتين".

الناشر